This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600099147-

80.

Das

Paulinische Evangelium.

Kritische Untersuchung

des Evangeliums nach Lucas und seines Verhältnisses zu Marcus, Matthäus und der Apostelgeschichte

von

J. H. Scholten,

Theol. Doct. und Professor in Leiden.

Nach eigenhändiger Ueberarbeitung des Verfassers

aus dem Holländischen übersetzt

von

D. E. R. Redepenning.

Elberfeld, 1881.

Verlag von R. L. Friderichs.

Das

Pauliniſche Evangelium.

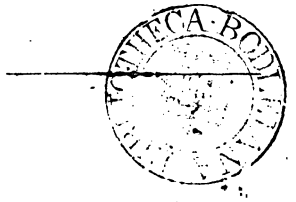
Kritiſche Unterſuchung

des Evangeliums nach Lucas und ſeines Verhältniſſes zu Marcus, Matthäus und der Apoſtelgeſchichte

von

J. H. Scholten,
Theol. Doct. und Profeſſor in Leiden.

Nach eigenhändiger Ueberarbeitung des Verfaſſers
aus dem Holländiſchen überſetzt
von
D. E. R. Redepenning.



Elberfeld, 1881.
Verlag von R. L. Friderichs.

101 f. 308.

Druck: R. L. Friderichs u. Comp. Elberfeld.

Vorwort des Ueberſetzers.

Während die kritiſche Unterſuchung der nach Johannes benannten Schriften und der beiden erſten der ſynoptiſchen Evangelien ſo eben die theologiſche Wiſſenſchaft auf deutſchem Sprachgebiete nicht mehr gleich angelegentlich wie vor zehn Jahren beſchäftigt, indem man in dieſen Fragen zu ſicheren Endergebniſſen gelangt iſt, wie ſie vollwichtig in Scholten's Evangelium nach Johannes und in ſeiner Ermittelung des älteſten der Synoptiker ſich darbieten, nimmt mehrfach wieder jetzt das dritte der Evangelien und die Apoſtelgeſchichte die Forſchung in Anſpruch. Unangefochten gilt dabei bisher in deutſchem Bereiche die Abfaſſung beider Schriften durch ein und denſelben Verfaſſer, in welchem neuerlichſt zugleich der des erſten Petrusbriefes und des Briefes an die Epheſer vermuthet wurde. Waren nun jene Leiſtungen, die wir den benachbarten Niederlanden verdanken, ſchon lange durch Uebertragung in die deutſche Mundart zugänglich in erweitertem Kreiſe, und wurde in ſolcher das hier vorliegende pauliniſche Evangelium, deren Abſchluß zu einem unſere geſammte evangeliſche Ueberlieferung umfaſſenden Ganzen, noch immer vermißt von namhaften Forſchern, ſo erſchiene jetzt dieſe Ueberſetzung, obwohl verſpätet, doch nicht zu unrechter Zeit, gäbe ſie das Werk auch nur unverändert wie es im Grundtexte vorliegt, ohne vielfache Bereicherung wieder. Sie weiſ't jedoch eine Umgeſtaltung auf, welche voll berechtigt, ſie als neue Ausgabe einzuführen. Mit bereitwilligſtem Entgegenkommen wurde von dem in vielſeitig erfolgreichſtem Dienſte der Wiſſenſchaft unermüdeten Verfaſſer nicht nur ſeine im Jahre 1873 erſchienene Abhandlung: „Iſt dem dritten Evangeliſten das Buch der Apoſtelgeſchichte zuzuſchreiben?“ — eine unwiderlegliche Beweisführung der weſentlich verſchiedenen Tendenz und Art beider nach Lucas benannten Schriften, — dieſer Ueberſetzung eingefügt mit eigener Hand, ſondern

auch deren sorgfältigste Durchsicht während des Druckes behufs werthvoller Einschaltungen übernommen. Dagegen fällt hier der bisherige Abschluß des Werkes am Ende des letzten Theils hinweg, an dessen Stelle die Nachweisung tritt, daß das ursprüngliche Lucasevangelium nicht conciliatorischer Tendenz ist, sondern ganz wie Paulus das judenchristliche Evangelium abweist, und daß vom Verfasser der Apostelgeschichte eingefügt ist, was der Annäherung beider Richtungen dient.

Neben vielfachem Gewinn für wissenschaftliche Exegese in diesem Werke ist durch dasselbe vor allem nunmehr das rechte Verständniß des Verlaufs des Gegensatzes der Parteien der entstehenden Kirche und der danach erfolgten Versöhnung gewonnen. Sei uns denn diese eine Verheißung des auch nach den gegenwärtig so schroffen Entzweiungen entgegengesetzter und doch ein und dasselbe Endziel erstrebender Richtungen früher oder später wiederkehrenden kirchlichen Friedens und des endlich einst vollkommenen Einsseins Aller im Christenthum Jesu, in seinem Sinn und Geiste. Möge nur auch schon die Gegenwart diesem Ziele sich nähern, und dabei neben so vielen jetzt erfolgenden Dienstleistungen der Wissenschaft die hier vorliegende Arbeit nicht ohne Erfolg sein.

Ilfeld am Harz, im Juli 1881.

D. E. R. Redepenning.

Vorwort des Verfassers.

Die Arbeit, welche hiermit in deutscher Uebersetzung an die Oeffentlichkeit tritt, wurde schon in 1870 nicht nur verfaßt und herausgegeben, sondern auch im nämlichen Jahre durch Dr. Redepenning in's Deutsche übertragen. Die ungünstigen Zeitverhältnisse verhinderten jedoch damals die Herausgabe der Uebersetzung. Diese fehlgeschlagene Hoffnung gab mir später den willkommenen Anlaß und die erwünschte Gelegenheit, meine Arbeit in Verbindung mit meinen mittlerweile fortgesetzten Studien und meiner in Bezug auf die Apostelgeschichte geänderten Ansicht, wieder durchzusehen. Demzufolge ist der sechste Theil von Seite 254 bis zum Ende ganz überarbeitet, und wurden in Zusammenhang hiemit auch andere Theile dieser Schrift abgeändert. Diese Uebersetzung kann daher als eine zweite verbesserte Ausgabe der ursprünglichen Arbeit gelten.

Ich benutze diese Gelegenheit, dem Herrn Uebersetzer meinen verbindlichsten und herzlichsten Dank abzustatten für die Sorgfalt und Mühe, welche er auch auf diese Uebersetzung, wie früher auf die meiner Schrift: „Das älteste Evangelium" verwendet hat. Wenn diese Arbeit bei Sachverständigen Beifall finden mag, so werde ich dies großentheils Ihm zu danken haben.

Leiden, im Juli 1881.

J. H. Scholten.

Inhalt.

Einleitung.

Seite.

Geschichte der Literatur des Evangeliums nach Lucas 1

Erster Theil.

Pericopen, welche allein Lucas und Marcus mit einander gemein haben.

§. 1. Worte, die allein bei Lucas angetroffen werden 18
§. 2. Synonyme 19
§. 3. Zusammengesetzte Zeitworte 20
§. 4. Verwechselung der Tempora der Zeitwörter 20
§. 5. Das Verbum finitum mit einem Particip 21
§. 6. Präpositionen 21
§. 7. Partikeln 22
§. 8. Der Artikel 22
§. 9. Stylverbesserung 22
§. 10. Weglassung überflüssiger Worte des Marcustextes 24
§. 11. Glossen im Lucastext 25
a. Zur Erläuterung von Sachen und Worten 25
b. Geographische Glossen 26
§. 12. Mißverständniß des Marcustextes bei Lucas 26
§. 13. Vergrößerung der Wunder durch Lucas 27
§. 14. Heidenchristlich-pauliniſche Tendenz 27
§. 15. Liegt Proto-Marcus oder Deutero-Marcus dem Lucas zu Grunde? 29
Ergebniß 30

Zweiter Theil.

Pericopen, welche allein Lucas und Matthäus mit einander gemein haben.

§. 1. Worte, die allein bei Lucas angetroffen werden 31
§. 2. Synonyme 32
§. 3. Zusammengesetzte Zeitworte 34
§. 4. Verwechselung der Tempora der Zeitworte 35
§. 5. Das Verbum finitum mit einem Particip 36
§. 6. Präpositionen 36
§. 7. Partikeln 37
§. 8. Der Artikel 37
§. 9. Stylverbesserung 37
§. 10. Weggelassene überflüssige Worte des Matthäustextes 39
§. 11. Glossen im Text des Lucas 40
§. 12. Mißverständniß (des Mt.-Textes bei Lc.) 41

Seite.

§. 13. Vergrößerung der Wunder durch Lucas 42
§. 14. Heidenchristlich-pauliniſche Tendenz 43
§. 15. Liegt Deutero-Matthäus oder der canoniſche Matthäus als Quelle dem Bericht des Lucas zu Grunde? 79
§. 16. Andere Auslaſſungen bei Lucas von ſchon im Deutero-Matthäus vorkommenden Beſonderheiten 84
Ergebniß 86

Dritter Theil.

Pericopen, welche Lucas mit Marcus und Matthäus gemein hat.

§. 1. Worte, die allein bei Lucas angetroffen werden (zuſammengeſetzte Zeitworte) . . 87
§. 2. Synonyme 88
§. 3. Verwechſelung der Tempora der Zeitworte 99
§. 4. Das Verbum finitum mit einem Particip 100
§. 5. Präpoſitionen 101
§. 6. Partikeln 102
§. 7. Artikel 102
§. 8. Stilverbeſſerung 103
§. 9. Weggelaſſene überflüſſige Worte der Texte des Marcus und Matthäus 112
§. 10. Pericopen des Marcus und Matthäus, welche bei Lucas nicht gefunden werden 116
§. 11. Gloſſen im Text des Lucas 122
a. Zur Verdeutlichung von Worten und Sachen 122
b. Verſetzung von Gloſſen zur Einleitung von bei Marcus und Matthäus vorkommenden Erzählungen 132
c. Chronologiſche Gloſſen 133
§. 12. Proben eines aus Matthäus und Marcus von Lucas zuſammengeſtellten Texts 137
§. 13. Mißverſtändniß von Texten des Marcus und Matthäus bei Lucas 143
§. 14. Vergrößerung der Wunder durch Lucas 146
§. 15. Heidenchriſtlich-pauliniſche Tendenz 150
§ 16. Liegen Deutero-Matthäus oder Matthäus can., Deutero-Marcus oder Proto-Marcus den Berichten zu Grunde, welche Lucas mit Marcus und Matthäus gemein hat? 184
Ergebniß 187

Vierter Theil.

Pericopen, welche allein bei Lucas vorkommen.

§. 1. Worte, die allein bei Lucas angetroffen werden 188
§. 2. Zuſammengeſetzte Zeitwörter 189
§. 3. Das Verbum finitum mit einem Particip 190
§. 4. Der hiſtoriſche Aoriſt 190
§. 5. Partikeln 190
§. 6. Präpoſitionen 191
§. 7. Vergrößerung der Wunder durch Lucas 191
§. 8. Heidenchriſtlich-pauliniſche Tendenz 192
a. Erzählungen 192
b. Gleichniſſe 207
Ergebniß 221

Seite.

Fünfter Theil.

Charakteristik des Evangeliums nach Lucas und dessen Entstehung.

§. 1. Zusammensetzung 223
§. 2. Quellen 235
§. 3. Zweck und Methode 236
§. 4. Der dogmatische Charakter des Evangeliums nach Lucas 240
§. 5. Zeit und Ort der Entstehung des Evangeliums nach Lucas 242
§. 6. Der Verfasser.
a. Ist der Verfasser ein Jude? 244
b. Ist der Verfasser ein Reisegefährte des Paulus? 244
c. Die den Lucas als Verfasser des dritten Evangeliums betreffende Ueberlieferung 245
§. 7. Der Prolog 247
§. 8. Der Werth des Evangeliums nach Lucas 249

Sechster Theil.

Das Verhältniß des Evangeliums nach Lucas zu der Apostelgeschichte.

§. 1. Einleitung 254
§. 2. Der Apostolat der Zwölf zufolge des dritten Evangeliums 256
§. 3. Der Apostolat der Zwölf nach der Apostelgeschichte 266
§. 4. Judenchristenthum und Paulinismus nach beiden Schriften, im Allgemeinen . . 268
A. Das Lucasevangelium 268
B. Das Buch der Apostelgeschichte 271
§. 5. Verhältniß beider Schriften zu dem jüdischen Gesetz 273
A. Das Evangelium 273
B. Das Buch der Apostelgeschichte 276
§. 6. Die Lehre von der Bekehrung, guten Werken und Glaube in beiden Schriften 278
§. 7. Die Rechtfertigung nach beiden Schriften 280
§. 8. Die Person Christi nach beiden Schriften 281
§. 9. Das Kreuz und die Auferstehung Jesu nach beiden Schriften 283
§. 10. Die Lehre von der Erlösung nach beiden Schriften 285
§. 11. Die Auferstehung der Todten nach beiden Schriften 285
§. 12. In welchem Verhältnisse stand der Verfasser der Apostelgeschichte zu dem dritten Evangelium?
a. Uebereinstimmende Stellen 287
b. Stellen, wo auch der Evangelist, wie man meint, einen versöhnenden Standpunkt zwischen dem Paulinismus und der jüdischchristlichen Partei vertritt 293
c. Der Sprachgebrauch in beiden Schriften 310
§. 13. Die äußeren Zeugnisse 311
Zusammenfassung und Ergebniß 313
Nachschrift 315

Verzeichniß

der aus dem Evangelium Lucas und der Apostelgeschichte angezogenen Stellen.

Lucas 317
Apostelgeschichte 322

Einleitung.

Geschichte der Literatur des Evangeliums nach Lucas.

Die ersten Spuren des „Evangeliums nach Lucas" zeigen sich gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung. Bei den „apostolischen Vätern" werden keine Anklänge, viel weniger Citate angetroffen, welche mit Texten im Lucas übereinstimmen. Die beiden einzigen Stellen, welche in dem Briefe, den man dem Barnabas zuschreibt, auf einen Gebrauch des Lucas zu weisen schienen, c. 5 (vergl. Luc. 5, 32) und c. 19 (vergl. Luc. 6, 30), haben ihre Beweiskraft verloren, seit die von Tischendorf aufgefundene griechische Handschrift ausweist, daß die Worte *εἰς μετάνοιαν* c. 5 und *παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου* c. 19 dem ursprünglichen Texte nicht angehören[1]). Andere Worte Jesu, auf die sich der Verfasser beruft, kommen am nächsten mit Texten im Matthäusevangelium überein und verrathen keine Bekanntschaft mit den davon abweichenden Parallelstellen des Lucas. Dieselbe Wahrnehmung machen wir nicht nur in dem ersten, sondern auch in dem zweiten der dem Clemens von Rom zugeschriebenen Briefe. Eine Ausnahme hiervon scheinen die Worte *ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν*, Br. I., c. 15 zu machen, welche nicht bei Matthäus allein, sondern auch bei Lucas 6, 38 gefunden werden. Die Uebereinstimmung ist jedoch, wie das *ὡς* und *οὕτως* ergiebt, nicht buchstäblich, und was der Verfasser weiter als Worte Jesu anführt, weicht so sehr von Matth. 7, 1. 2 und Luc. 6, 37. 38 ab, daß vielmehr sein Citat aus der mündlichen Ueberlieferung, oder aus einer andern Quelle als Mt. und Lc., entlehnt erscheinen muß. Auch entsprechen *ἐν ᾧ* und *μετρηθήσεται* bei Clemens der Stelle Mt. 7, 2, und nicht Lc. 6, 38, wo *τῷ γὰρ αὐτῷ* und *ἀντιμετρη-*

[1]) Siehe Volkmar, Urspr. der Evv. S. 111 und J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes. 1869. S. 145 und 367.

ϑήσεται gelesen wird[1]). Dieselbe Abweichung in diesen Texten findet man bei Polycarpus c. 2, wo die Worte ἐλεεῖτε ἵνα ἐλεηθῆτε und καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν beinahe buchstäblich mit 1, Clem. c. 13 übereinstimmen, und indem sie ebenfalls von Mt. und Lc. abweichen, welche diese Worte nicht haben, offenbar auf dieselbe Quelle wie das Citat bei Clemens weisen. Selbst in den viel später geschriebenen, nach Ignatius benannten Briefen kommen wohl Spuren vom Vorhandensein des Matthäusevangeliums, aber nicht von Lucas vor. Denn die einzige Stelle, welche hier in Betracht kommen könnte, ad Smyrn. c. 3, ist nicht aus Lc., sondern aus dem Hebräerevangelium entlehnt, in welchem sie von Hieronymus, De viris illustr. c. 16 gelesen wurde (vergl. Comm. in Jes. l. XVIII prooem., Orig. de princ. prooem. und Euseb. HE. III, 36.)

Papias, Bischof von Hierapolis (von 125—140) erwähnt, wie sich aus dem ergiebt, was Eusebius aus dessen fünf Büchern „Erklärungen der λόγια des Herrn" anführt, wohl der Schriften des Marcus und Matthäus (HE. III, 39), aber nicht des Lucasevangeliums, was um so beachtenswerther ist, als Eusebius, dem es darum zu thun war, aus früheren Schriftstellern Zeugnisse für die canonischen Bücher des N. T. zu sammeln, nicht unterlassen haben würde, den Papias als Zeugen auch für Lc. aufzurufen, wenn er in dessen Werk dieses Evangelium erwähnt oder Stellen daraus angeführt gefunden hätte. Papias kannte also dieses Evangelium entweder nicht, oder hielt es auf seinem judenchristlichen Standpunkt nicht für apostolisch. Daß der judenchristliche Hegesippus (160—170) das Lucasevangelium kannte, scheint hingegen daraus zu folgen, daß er dem sterbenden Jacobus, bei Eusebius II, 25, die Bitte Jesu Lc. 23, 34 in den Mund legt.

Erweist diese letztere Anführung, daß das Evangelium nach Lucas, während die ältesten Schriftsteller es entweder nicht kannten, oder mindestens es nicht kennen wollten, später auch unter Judenchristen Eingang fand, so liefert eine Untersuchung der Stellen, welche in den nach Clemens R. (150—170) benannten Homilien und Recognitionen mit unsern canonischen Evangelien übereinstimmen, dasselbe Ergebniß. Man vergleiche hierfür unter anderm das Citat Hom. 3, c. 37, zusammengesetzt aus Lc. 6, 36 und Mt. 5, 45; ὁ χριτὴς τῆς ἀδικίας, Hom. 17, 5 mit Lc. 18, 6; den Satan, der als ein Blitz vom Himmel fällt 19, 22 mit Lc. 10, 18; die in dem Himmel angeschriebenen Namen 9, 22 mit Lc. 10, 20; die Bitte Jesu um Vergebung 11, 20 und Recogn. 6, 5 mit Lc. 23, 34; die Einkehr Jesu bei Zacchäus 3, 63 mit Lc. 19, 1—10; das Gleichniß von dem reichen thörichten Manne Recogn. 6, 4 mit Lc. 12, 16—21; das bereits entbrannte Feuer 6, 4 mit Lc. 12, 49 und ferner auch die Art des

---

[1]) Siehe Credner, Beiträge zur Einl. in d. bibl. Schriften 1, S. 27. Zeller, theol. Jahrb. 1848 S. 530, und Hilgenfeld, die apostolischen Väter S. 104.

Ausdruckes 4, 5 mit Lc. 6, 46. Bei weitem die meisten Citate, in den Homilien ungefähr 61, und 37 in den Recognitionen, kommen mit Matthäus, nur die obigen mit Lucas überein. Haben die Verfasser das Lucasevangelium gekannt[1]), so geht aus der Spärlichkeit der Anführungen aus Lc. einestheils die noch immer größere Popularität des Matthäusevangeliums in den Kreisen, in welchen die beiden antipaulinischen Schriften in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden, aber zugleich auch dies hervor, daß das Lucasevangelium schon lange genug vorhanden gewesen sein muß, um sich ungeachtet seines antijudaistischen paulinischen Charakters Eingang verschafft haben zu önnen, wozu vielleicht der Streit mit Marcion, dem Verfälscher des Lucas, gegen welchen dasselbe mit Erfolg gewendet werden konnte, Veranlassung gegeben hat. Beachtenswerth ist hierbei, wie in den Recognitionen die siebzig Jünger, bei Lucas die Repräsentanten der Heidenmission, ihren heidenchristlichen Charakter ablegen, um als Judenapostel, in der Zahl 72, der Zahl der von Moses erwählten Aeltesten (4. Mos. 11, 16) zu entsprechen (ut recognita imagine Moysis crederet multitudo, Recogn. 1, 40), zum Beweise, wie schon damals die Erinnerung an die polemische Tendenz des Lucasevangeliums verwischt war.

In derselben Zeit, wo die Pseudo-Clem. Recognitionen und Homilien erschienen, schrieb Justinus seine Apologien und seinen Dialog mit Trypho. Die Worte Jesu, auf die er sich beruft, und die Züge aus Jesu Leben, die er erwähnt, sind Schriften entlehnt, welche er die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* nennt. Daß diese mehr als Eine Schrift umfassen, geht aus der Benennung „Evangelien" (*ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*) hervor, welche er diesen „Denkwürdigkeiten" beilegt, und folgt auch aus der Unmöglichkeit, daß die Geburtsgeschichten des Luc. und Matth., die Justinus zu Einem Ganzen verarbeitet, ursprünglich ein und derselben Schrift angehört haben sollten. Bei weitem die meisten Anführungen bei Justinus kommen mit Texten des Matthäus, eine einzige mit Mc., und auch einige mit allein dem Lucas Eigenem überein. Zu letzteren gehören die Erwähnung der Elisabeth, der Mutter des Johannes, Dial. 84, Lc. 1, 57; die Worte des Engels Gabriel an Maria und die Antwort derselben, Apol. I, 83, Dial. 100, Lc. 1, 35. 38; der Census unter Quirinus Dial. 78, Lc. 2, 1 f.; der zwölfjährige Jesus, das Auftreten Jesu in seinem dreißigsten Lebensjahr Dial. 88, Lc. 2, 41 f. und 3, 23; *οἰκτίρμονες* Apol. I, 15, Dial. 96, Lc. 6, 36; *εἰς μετάνοιαν*, Apol. I, 15, Lc. 5, 32; *ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν*, Apol. I, 16, Lc. 13, 26; das Treten auf Schlangen und Scorpionen Dial. 76, Lc. 10, 19; *ἰσάγγελοι* u. s. w. Dial. 81, Lc. 20, 35. 36; „thuet dies zu meinem Gedächtniß" Dial. 41. 70, Ap. I, 66, Lc. 22, 19; der Engel und der blutige Schweiß in Gethsemane, Dial. 103, Lc. 22, 43. 44; die Hinsendung Jesu zu Herodes Dial. 103, Lc. 23, 7. 8; das Wort am Kreuz „Vater,

[1]) Siehe Hilgenfeld's Evv. Just., Clement. Homil. u. Marcion's S. 384—386.

in deine Hände" u. s. w. Dial. 105, Lc. 23, 46 und die Himmelfahrt Jesu Dial. 132, Lc. 24, 51. Auch bei Justinus bleibt Matthäus die Hauptquelle, Lucas kommt erst danach in Betracht und aus ihm wird alles weggelassen, was in dem dritten Evangelium charakteristisch paulinisch ist und von den Marcioniten zu Gunsten ihres Systems gewendet wurde. Bemerkenswerth ist in dieser Beziehung, wie Justinus Apol. I, 63 bei Lc. 10, 22, in Uebereinstimmung mit den Clementinen XVIII, 4. 11. 13. 20, die wahrscheinlich ursprüngliche Lesart ἔγνω behielt, anderwärts jedoch, Dial. 100, in Folge des Gebrauchs, welchen Marcion von den Worten machte[1]), dieselbe in γινώσκει veränderte, eine Lesart, die seitdem in alle Handschriften des Lc. überging[2]).

Den stärksten Beweis für das Vorhandensein des Lucasevangeliums schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts liefert die schon vor den Clementinen und Justinus verfaßte Bearbeitung dieses Evangeliums durch den Ultrapauliner Marcion, welche von Justinus bekämpft (Apol. I, c. 26), nach Irenäus adv. haer. I, 27, 2; III, 14, 3, Tertullianus c. Marc. IV, 4. 6. 42, Epiphanius Pan. I, 3, haer. 42 c. 9. 10, das Ev. des Lc. zu Gunsten seines gnostischen Paulinismus theils veränderte, theils verstümmelte. Er beschuldigte die Apostel Jesu, daß sie auf ihrem noch jüdischen Standpunkte (adhuc quae sunt Judaeorum sentientes) den Worten des Erlösers gesetzliche Bestandtheile (legalia) hinzugefügt hätten (Iren. III, 2), und suchte demzufolge „die Evangelien, welche unter dem Namen von Aposteln und apostolischen Männern herausgegeben waren, ihres Ansehens zu berauben", Tert. IV, 3. Daß Tertullianus hierin, mindestens in der Hauptsache, richtig gesehen, geht unter anderm auch daraus hervor, daß Marcion selber in einem Briefe, dessen Tert. erwähnt, zugab, daß er früher die Auctorität der drei synopt. Evangelien, namentlich des canonischen Lc., anerkannt habe (sicut et ipse confiteris in quadam epistola, de carne Chr. c. 2), und wird jetzt allgemein anerkannt. Was Marcion mit dem Lc. vornahm, beweist, daß die Evangelien zu seiner Zeit (140) noch kein canonisches Ansehen hatten, wie dies auch mit den Büchern des A. T. der Fall war. Denn nach der Anerkennung des canonischen Ansehens enthielten sich die Ketzer des Verwerfens und Veränderns (delere), und behalfen sich mit Abweichungen von der kirchlichen Ueberlieferung in den Auslegungen der Stellen (interpretando subvertere). Das Verfahren des Marcion war im Grunde kein anderes, als dasjenige, welches Lc. selber, wie aus diesem Buche hervorgehen wird, mit Mc. und Mt. sich erlaubt hatte, deren Geltung als Geschichtschreiber er bestritt, 1, 1 (ἐπεχείρησαν), aus deren Schriften er wegließ, was mit seiner paulinischen Denkweise zu streiten schien, und deren Texte er in mancher Beziehung veränderte, oder in anderem Sinne erklärte. Nicht anders verfuhr der vierte Evangelist

---

[1]) Iren. IV, 6, 1.

[2]) Siehe meine Schrift: Oudste getuignissen S. 63, in der Uebers. v. E. Manchot, S. 50.

mit der evangelischen Ueberlieferung vor ihm (s. mein Werk: Das Evangelium nach Joh.). Selbst Matthäus, der judenchristliche Evangelist, hatte dasselbe gethan, indem er den ursprünglichen Worten Jesu judenchristliche Bestandtheile, ja dem Paulinismus feindliche Worte hinzufügte (s. Mt. 5, 18. 19; 7, 6. 15; 10, 5. 6; 15, 24; 22, 11—14), wie auch in diesem Werk nachgewiesen werden soll. Auch fehlt es bei Matthäus nicht an Glossemen und verkehrten Auffassungen von Worten des Herrn, welche, als von Jesu herrührend, ihm in den Mund gelegt werden (Mt. 12, 40); und zufolge derselben Methode bekümmerte sich auch Justinus wenig darum, die Worte Jesu buchstäblich wiederzugeben, construirte, eben wie Mt. vor ihm, Thatsachen, wie z. B. die Geburt Jesu in einer Höhle, Dial. 77. 78[1]), nach Stellen aus dem A. T. (Jes. 33, 16)[2]), veränderte Worte Jesu, Mt. 24, 24, durch Hinzufügung von *ψευδαπόστολοι*, Dial. 35 und von *σχολοπενδρῶν* (vgl. Dial. 76 mit Lc. 10, 19), und erweiterte die Sage, daß Jesus seine Apostel zu den Heiden gesandt habe Mt. 28, 19 noch mehr, indem er schrieb, „daß sie, dem Folge leistend ausgingen in die ganze Welt", Dial. 53. Daß Marcion von seinen Zeitgenossen als Ketzer angesehen wurde, war daher auch nicht die Folge seiner Umänderungen als solcher, sondern seiner Lehrsätze, insbesondere seines Hasses gegen das A. T. und den Apostolat der Zwölf, womit er die Grenzen des christlichen Bewußtseins überschritt. Seine Arbeit war übrigens ärmlich und ermangelte des Geistes, welcher dem Lucas und dem vierten Evangelisten im Ausbilden und Umbilden der evangelischen Berichte eigen ist.

Das nach Lc. benannte Evangelium war also schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden, und wurde alsbald danach von dem katholisirenden Justinus, ja sogar in streng antipaulinischen Kreisen anerkannt. Der Antijudaismus des Lc. wurde entweder nicht mehr verstanden, oder man wußte ihn, durch Zusätze oder Veränderungen[3]), unschädlich zu machen und bediente sich seiner als einer Waffe gegen den Ultrapauliner Marcion. Eben so wenig als die übrigen Evangelien trug es damals den Namen des Lucas als Verfassers an der Stirn. Justinus kennt nur „Denkwürdigkeiten der Apostel", keine Evangelien nach Mt., Mc. oder Lc., und daß Marcion sein Evangelium nicht dem Lucas zuschrieb (evangelio suo nullum adscribit autorem, Tert. IV, 2), es schlechtweg *Εὐαγγέλιον* und *Ἀποστολικόν* nannte, oder, nach dem Verfasser des Dial. de recta in Deum fide (Opp. Orig. t. I, p. 808 ed. de la Rue), Christus selber für den Verfasser hielt, Epiph. I, 3; haer. 42, c. 10, beweist ebenfalls, daß das ursprünglich ohne Namen herausgegebene Stück noch zu seiner Zeit, eben wie die Evv. nach Mc. und Mt. (Papias spricht nicht von unsern canon. Evv.), ohne Namen war.

---

[1]) S. Otto zu der St. S. 269, Stemler godgel. bijdr. 1864, p. 738 und Volkmar, der Ursprung uns. Evv. S. 124.

[2]) Vgl. *ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν*, Dial. 101., Ap. I, 38 mit Ps. 22, 8 und *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, Dial. 88 und 103 mit Ps. 2, 7.

[3]) Siehe hierüber im 6ten Theil §. 9.

Nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden allmählich die Aufschriften *κατὰ Ματθ.*, *κατὰ Μάρκ.*, *κατὰ Λουκ.*, durch welche ursprünglich, eben wie durch die Benennung *εὐαγγ. καθ' Ἑβραίους*, *καὶ Αἰγυπτίους*, *κατ' Ἀποστόλους*, *κατὰ Παῦλον*, nicht der Verfasser, sondern allein der judenchristliche, petrinische oder paulinische Charakter dieser Evangelien angedeutet wird. Erst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts werden die Evangelien den Männern selber, deren Namen darüber geschrieben standen, als Verfassern zuerkannt und erhielten dadurch apostolisches und canonisches Ansehen. Die jüdische Partei in Kleinasien (170—180) nannte ausdrücklich Matthäus den Verfasser des ersten Evangeliums (*διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν*, Chron. pasch. p. 13), und Theophilus von Antiochien (180) citirt den Apostel Johannes als Verfasser des vierten Evangeliums (ad Autol. II, 22). Der erste, welcher das dritte Evangelium und das demselben verwandte Buch der Apostelgeschichte dem Lucas zuschrieb, war Irenäus III, 10, 1; 14, 1. 2. *Κατὰ Λ.* bedeutet schon bei ihm den Verfasser, Haer. III, 11, 7; 27, 2. „Lucas war ein Jünger und Gehülfe des Paulus, welcher das von diesem gepredigte Evangelium aufgezeichnet hat, Haer. III, 1, derselbe, dessen Paulus erwähnt, 2. Tim. 4, 11 und Col. 4, 14 (Haer. IV, 1, 2), und überlieferte uns, nach I, 1—4, was er von den Aposteln gelernt hatte" (am a. O.). Auch war Irenäus der erste, welcher den Berichterstatter, der, Apostelgesch. 16, 10 und anderwärts, in der ersten Person erzählend auftritt, für identisch mit dem Verfasser des ganzen Buchs und des Evangeliums erklärte, so daß auch hieraus hervorging, „daß Lc. von Paulus unzertrennlich war" (an derselb. St.).

Ebenso erkannte Clemens von Alexandrien die Echtheit des Lucasevangeliums an. Von seinen Vorgängern unterscheidet er sich nur dadurch, daß er den beiden Evangelien, welche Geschlechtsregister Jesu haben, die Priorität zuerkennt (Hypot. bei Euseb. VI, 14. 17) und den Lucas nicht nur für den Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte hält, sondern ihn noch überdies zum Uebersetzer des nach seiner Meinung ursprünglich hebräisch geschriebenen Briefes an die Hebräer macht (Hypot. bei Euseb. VI, 14). Nach Tertullianus ist der Verfasser des dritten Evangeliums kein „Apostel", sondern ein „Apostolicus, non magister sed discipulus" IV, 2, in Abhängigkeit von Paulus, mit dessen Evangelium er das seinige in Uebereinstimmung brachte. Ging Paulus nach Jerusalem, um mit den übrigen Aposteln Bekanntschaft zu machen, Gal. 1, 18; 2, 1 ff., damit seine Predigt durch ihr Ansehen bekräftigt würde, so muß eben dieses Ansehen dem Lucas zu Gute kommen (am a. O.). Das dritte Evangelium wird deshalb von Marcion mit Unrecht als Waffe gegen die Apostel gewandt. Nennt sich Marcion einen Schüler des Paulus, so erhebt er sich über seinen Meister, der 1. Cor. 5, 11 sich auf deren Predigt berufen hat (c. Marc. IV, 24). In Uebereinstimmung mit Tertullianus nennt auch das von Muratori aufgefundene Fragment das Lucasevangelium das dritte. Der Verfasser ist ein

„secundus (in Nachfolge) von Paulus und Augenzeuge deſſen, was er in der Apoſtelgeſchichte berichtet.“ Seitdem wurde das Lucasevangelium allgemein anerkannt, in die alte Itala und Peſchito aufgenommen, von Origenes und Euſebius unter die echten Bücher geſtellt, und erhielt ohne irgend einen Widerſpruch im Canon von Laodicäa (364), von Hippo (393) und ſpäter von Carthago (397) ſeine Stelle. Neues liefert die fernere patriſtiſche Literatur über Lucas nicht, als allein dies, daß Origenes, zu Röm. 16, 21 und Comm. in Joh. V, p. 98, berichtet, daß Lc. für denſelben mit Lucius gehalten wurde, und ſogar der Meinung iſt, daß Paulus Röm. 2, 16 von dieſem Evangelium ſpricht (Euſeb. VI, 25). Derſelben Anſicht war Euſebius III, 4. Hieronymus, Cat. 7 und Comm. in Math. Th. IV, 1 p. 2, meint in ihm den Bruder zu erkennen, deſſen Paulus lobend gedenkt, 2 Cor. 8, 18. Auch nennen Euſebius III, 4 und nach ihm Hieronymus am a. O., vermuthlich nach Apoſtelgeſch. 13, 1, Antiochien ſeinen Geburtsort. Epiphanius (Haer. 12), Pſeudo-Origenes (de recta in Deum fide) I, 806, Hippolytus, Theophylactus, Euthymius Zigabenus zählen ihn unter die Siebzig. Der vorletzt Genannte (Prooem. in Lc.) hält ihn für einen der Emmausjünger, während der ſehr ſpäte Nicephorus im 14. Jahrhundert ihn zu einem Maler macht, HE. II, 43. Die Kirche nahm ihn unter die Heiligen auf (ὁ ἅγιος Λουκᾶς, Epiph. II, 1, 51), in Verbindung mit der Sage von ſeinem Märtyrertode, welchen Gregorius Naz. Or. III adv. Jul. 1, 73 und andere berichten.

Während des Mittelalters hatte das Evangelium nach Lc. ebenſo wenig als die übrigen neuteſtamentlichen Schriften erhebliche Geſchicke. Auch zur Zeit der Reformation und in der ſpäteren ſcholaſtiſchen Periode der proteſtantiſchen Theologie hielt man ſich an die vorhandene Ueberlieferung, und auch die erwachende Kritik brachte anfangs im Urtheil über das Lucasevangelium keine merkliche Veränderung.

Was die Aufmerkſamkeit der Kritik zuerſt auf ſich zog, war die Erſcheinung, daß die drei erſten Evangelien in ihren Berichten nicht ſelten mit einander im Widerſpruche ſtehen und, wenn ſie oftmals buchſtäblich übereinſtimmen, in andern Fällen die Texte von einander abweichen. Zur Erklärung der eben erwähnten Erſcheinung bot die Harmoniſtik mit ihrem Princip, daß die Evangelien als inſpirirte Schriften einander nicht widerſprechen könnten, ihre Dienſte. Als Regel wurde feſtgeſtellt, daß die ausführlichere, mehr detaillirte Redaction den Vorzug verdiene. Schrieb Lc., daß Jeſus von einem der Mitgekreuzigten geläſtert ward, ſo ſtritt dies nicht mit Mc. und Mt., welche den Vorgang im Plural mehr nur im allgemeinen erzählen. Daß Lucas und Marcus von einem, Mt. von zwei Beſeſſenen berichtet, war kein Widerſpruch, da die Erwähnung der Zwei die des Einen mit einſchließt. Erzählt Lucas, daß der römiſche Hauptmann nicht ſelber zu Jeſu kam, ſo widerſtreitet dem nicht, daß Matthäus ihn perſönlich Jeſu ſich nahen läßt, indem es dem herkömmlichen Sprachgebrauch entſpricht, daß von

jemand, welcher durch einen andern etwas ausführen läßt, gesagt werden kann, er thue es selber. Selbst die Grammatik bot der Harmonistik ihre Dienste an. „Die Mörder" bezeichnete synecdochisch dasselbe, wie „ein Mörder" (Glassius, Philolog. sacra p. 66). Die Angabe Mt. 21, 7, daß Jesus ἐπάνω αὐτῶν (einem Füllen und einer Eselin) gesessen, enthielt, daß Jesus nur auf dem Füllen saß, sofern der Plural hier für den Singular stehe (Glassius, p. 172, Clericus), und zwar mit Verweisung auf Homer, Il. κ. 513. 529 ἵππεων ἐπεβήσατο (Kuinoel), woraus denn folgte, daß Mt. und Lc. dasselbe erzählten. Daß die Hohenpriester für das Geld des Judas einen Acker kauften (Mt.), widersprach nicht dem ἐκτήσατο, Apostelgesch. 1, 18, da dies bedeutete, daß Judas zu diesem Kaufe den Anlaß gegeben hatte (agri emendi occassionem praebuit) Kuinoel. Schrieb Mt. von der Tochter des Jairus: ἄρτι ἀπέθανεν, so „konnte dies nicht sagen, daß sie gestorben war, weil aus Lc. hervorgeht, daß sie im Sterben lag" (Kuinoel); oder war, nach Lc., Joseph ein Sohn des Eli u. s. w., so bedeutete dies, daß Jesus der Sohn der Maria und durch sie ein Enkel des Eli war, und aus dieser grammatischen Bemerkung ergab sich, daß der Großvater Jesu mütterlicherseits Eli und vom Vater her Jacob war (Wieseler, Chron. Syn.), und daß deshalb Lucas und Matthäus nicht mit einander im Widerspruch stehen. Ein anderer Kunstgriff war die systematische Verwendung der Verdoppelungen. Die Rede Mt. 5—7 war zweimal gehalten, einmal auf einem Berge (Mt.), und später noch einmal in verkürzter Form auf einer Ebene (Lc.); Jesus hatte zwei Töchterlein auferweckt, die eine eines Obersten, die andere des Jairus, des Obersten der Synagoge, und zwei Knechte römischer Hauptleute geheilt. Auch das nächtliche Verhör des Kaiphas (Mc. Mt.) war in der Morgenstunde wiederholt worden (Lc.).

Mit dem Fall der Theopneustie, der Folge einer neuen Untersuchung der Lehre vom Canon durch Semler (1771) [1]), wurden die Augen geöffnet. Man erkannte, neben großer Uebereinstimmung, die wesentliche Verschiedenheit der Redaction in Worten und Sachen. Als erster Versuch zur Erklärung dieser Erscheinung wurde die Hypothese ersonnen, daß nach der Reihenfolge im Canon der eine Evangelist den andern benutzt habe, Marcus der Epitomator des Matthäus sei und Lucas beide vervollständige. So unter andern Grotius, Mill, Wetstein. Andere, auf die die herkömmliche Reihenfolge minder Einfluß übte, gaben mit Storr (1794) [2]) und Herder (1797) [3]) dem Marcus die Priorität, aus welchem das ursprünglich hebräisch geschriebene Matthäusevangelium entstanden sei, während Lucas von beiden seinen Stoff entlehnte und der griechische

[1]) Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons. Halle 1771.

[2]) Ueb. den Zweck d. Ev. Gesch. u. d. Brr. Joh. § 58—62. De fonte Ev. Matt. et Luc. in den Commentt. theol. von Velthusen, Kuinoel und Ruperti, Bd. III.

[3]) Regel der Zusammenstimmung unserer Evangg., hinter der Schrift: Von Gottes Sohn, der Welt Heiland.

Ueberſetzer des Mt. ſich des Mc. und Lc. bedient hatte (Storr). Wieder andere, Büſching (1766)[1]), Evanſon (1792)[2]) und Vogel[3]), legten die Priorität dem Lucas bei, welchen Mc. excerpirt habe, während dem Mt. beide vorlagen.

Tiefer in die Frage ging Griesbach ein (1789. 90)[4]). Er kam durch eine ſorgfältige Vergleichung zu dem Ergebniß, daß Marcus einen gemiſchten, aus Mt. und Lc. zuſammengeſtellten Text habe, ließ jedoch hierbei die Priorität des Mt. oder Lc. unberührt. Ihm folgten Saunier (1825)[5]), Sieffert (1833)[6]), Schwarz (1841)[7]), Meyer (1847)[8]), de Wette (1848)[9]), Bleek[10]) und andere.

Einen andern Weg ſchlug Eichhorn ein (1794)[11]). Nach dem Vorgange Leſſings (1784)[12]) wurde das Evangelium nach den Hebräern, von welchem die kirchlichen Schriftſteller reden, für das erſte und urſprüngliche erklärt. Aus dieſem urſprünglich hebräiſchen Evangelium hatten Proto-Matth. und auch Proto-Lucas, welchen Eichhorn in Marcions Evangelium wiederfand[13]), mindeſtens theilweiſe ihren Stoff entlehnt. Aus beiden hatte Juſtinus ſeine „Denkwürdigkeiten" und Marcus ſein Evangelium zuſammengeſtellt[14]). Die Bedenken gegen das Ungenügende dieſer Hypotheſe riefen neue Verſuche hervor. Die Zahl der Bearbeitungen des urſprünglichen Evangeliums wurde immer mehr erweitert und die Zuſammenſetzung der Evangelien immer complicirter. Nach Marſch (1795, 1803)[15]) hatte ſich Lucas, der letzte der Synoptiker, des hebräiſchen Originals, einer griechiſchen Bearbeitung deſſelben, und noch dreier verſchiedenen Ausgaben der letzteren bedient, während er außerdem eine andere Quelle benutzt hatte, aus welcher er die Stücke entlehnte, die er allein mit Matth. gemein hat. Eichhorn ſelbſt entwickelte hierauf ſeine Hypotheſe noch ausführlicher (1804)[16]) in der Weiſe, daß nicht weniger als elf, theils aramäiſch, theils griechiſch geſchriebene Evangelien dem Lucasevangelium vorausgegangen waren. Vertreter dieſer Hypotheſe

---

[1]) Vorr. z. Harm. d. 4 Ev. S. 109.

[2]) The dissonance of the four generally received Evangelists.

[3]) Ueb. d. Entſteh. der 3 erſten Evv., in Gabler's Journal f. auserl. theol. Lit. 1, 1.

[4]) Comm. qua Marci Evang. totum e Matth. et Lucae commentt. decerptum esse monstratur. Comment. theol. I, 360 sqq.

[5]) Ueb. d. Quellen d. Evang. d. Marc.

[6]) Ueb. d. Urſpr. d. erſten can. Evang.

[7]) Neue Unterſuchungen üb. d. Verwandtſchaftsverhältn. d. ſynopt. Evv.

[8]) Comment. zu Matth. Einl. § 6.

[9]) Einleit. in die canon. Bücher des N. Ts.

[10]) Einl. in das N. T. 1862, S. 242 f., aus ſeinem Nachlaſſe herausgegeben.

[11]) Allg. Bibl. V, S. 759 f.

[12]) Neue Hypoth. üb. d. Evv.

[13]) Einl. ins N. T. I. S. 40.

[14]) Einl. ins N. T. I. S. 78 f.

[15]) Abhandl. üb. d. Entſteh. u. Abſ. unſ. erſten 3 can. Evv., zu finden in den Anmerk. u. Zuſätzen zu J. D. Michaelis Einl., überſ. v. Roſenmüller.

[16]) Einl. ins N. T. Th. I.

waren unter andern Hänlein (1809)[1]), Gratz (1812)[2]), Bertholdt (1813)[3]), Kuinoel (1823)[4]).

Gegen diese complicirte Hypothese trat Hug auf (1820)[5]), als Vertheidiger der einfacheren, früher gangbaren Meinung, daß der griechische Matthäus das älteste Evangelium sei, Marcus das zweite, und daß Lucas die Arbeit seiner beiden Vorgänger vervollständigt und wo es ihm nöthig geschienen, verbessert habe. Eigenthümlich war seiner Hypothese, daß die große Lücke zwischen Lc. 9, 17 und 18 (vergl. Mt. 14, 22—16, 13 und Mc. 6, 45—8, 27) durch einen Abschreiber entstanden sei, welcher in Folge eines Versehens an die erste Speisung angeknüpft habe, was bei Mt. und Mc. hinter der zweiten folgt. Auch Gieseler (1818) verwarf die Eichhorn'sche Hypothese, und setzte für deren Urevangelium die mündliche Ueberlieferung an die Stelle[6]). Schleiermacher erklärte, sich nicht vorstellen zu können, wie die Evangelisten, umgeben von vier, fünf oder sechs aufgeschlagenen Bücherrollen, wohl gar in verschiedenen Sprachen, wechselweise ihre Blicke von der einen in die andere geworfen haben sollten, wie wenn man sich in einer deutschen Bücherfabrik des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts befinde. Er stellte daher eine neue Hypothese auf, daß nämlich ursprünglich die Evangelienliteratur aus kleinen Erzählungen (Diegesen) bestanden habe, welche später von den Evangelisten zu einem Ganzen vereinigt wurden. Namentlich wurde diese Kritik in einer besondern Schrift von ihm auf das Evangelium des Lucas angewandt, dessen compilatorischen Charakter er dabei in's Licht stellte[7]). Aber auch diese Hypothese, obgleich weniger complicirt als die von Eichhorn, fand wenig Beifall. Credner (1836)[8]) kehrte deshalb, obschon nicht ohne erhebliche Verbesserung, zu der verlassenen Hypothese zurück, daß der eine Evangelist den andern benutzt habe. Mit Schleiermacher nahm er an, daß die älteste Evangelienliteratur in einer Spruchsammlung (τὰ λόγια) bestanden habe, welche nach Papias aramäisch von dem Apostel Matthäus geschrieben worden, daneben eine Schrift, in welcher Marcus, ebenfalls nach Papias, einige einzelne Begebenheiten aus dem Leben Jesu aufgezeichnet hatte. Dieser beiden verloren gegangenen Schriften hat sich ein palästinischer Verfasser bedient und daraus das erste unserer griechisch geschriebenen Evangelien zusammengestellt, welches nach dem Sammler der λόγια „das Evangelium nach Matthäus" genannt wurde. Ein zweiter hat den Marcus des Papias gebraucht, und so ist der

---

[1]) Einl. III. 30.
[2]) N. Vers. d. Entsteh. d 3 ersten Evv. zu erklären.
[3]) Einl. III. S. 1205 f.
[4]) Comment. in N. T. ed. 3. I. p. XVI.
[5]) Einl. in d. Schr. d. N. T. 1820. 26. II. S. 81 f.
[6]) Hist. krit. Vers. üb. d. schriftl. Evv.
[7]) Ueb. d. Schr. d. Lucas.
[8]) Einl. in d. N. T. I. S. 203 ff.

canonische Marcus entstanden. Lucas endlich hat von Matth. und Marc. und überdies von den λόγια selber, vom ursprünglichen Mc. und von der mündlichen Ueberlieferung Gebrauch gemacht. Nach Credner traten Weiße (1838)[1] und Wilke (1838)[2] als Vertheidiger der Hypothese auf, daß die gemeinschaftliche Quelle der Evangelien nicht in einem fingiert vorhandenen Evangelium, auch nicht in der mündlichen Ueberlieferung oder in kleinen Diegesen, sondern in einem der vier vorhandenen Evangelien zu suchen sei. Ihr erster Evangelist war jedoch nicht, so wie bei Hug, Matthäus, sondern nach dem Vorgange von Storr, Herder und Lachmann (1835)[3] Marcus, welchem außer Weiße und Wilke auch Bruno Bauer (1841, 42)[4] und Hitzig (1843)[5] die Priorität zuerkannten.

Wenig unterscheidet sich die Ansicht von Reuß (1842[6]). Nur soll nach ihm Lucas das Marcusevangelium noch erst allein von 1, 14—16, 8, mit Ausschluß der Pericopen Mc. 6, 45—8, 26, Mt. 14, 1—16, 8, gekannt und, nach einer späteren Untersuchung, in der Leidensgeschichte den Text des Mc. verlassen haben. Die umfängliche Evangelienliteratur, die in Umlauf war, und die vielen Veränderungen, welche die ursprünglichen Stücke erfahren hatten, bewogen den Lucas, zur Verhütung fernerer Abweichungen sein Evangelium zu schreiben. Keiner der Evangelisten jedoch habe das Werk des andern in seiner gegenwärtigen Gestalt gekannt.

Diese verschiedenen Anschauungen kritisirte de Wette (1848[7]). Er war der Meinung, daß man die Hypothese der Benutzung des einen Evangelisten durch den andern nicht so schnell verlassen dürfe. Griesbach habe recht gesehen, als er aus dem gemischten Text des Mc. den Schluß zog, daß Marcus aus Mt. und Lc. excerpirt sei. Lucas habe von Mt. und außerdem von der mündlichen Ueberlieferung Gebrauch gemacht. Neben dem Matthäusevangelium standen ihm, nach 1, 1—4, noch andere Quellen zu Dienste, die pauliniſche Ueberlieferung und selbst das Evangelium nach Johannes. Der Verfasser des dritten Evangeliums war ein Pauliner, aber nicht der Reisegefährte des Paulus, welcher in der Apostelgeschichte in der ersten Person erzählend auftritt. Die Schrift verräth jedoch durch die vielen ungeschichtlichen Elemente, die sie enthält, durch die Voraussetzung schon eingetretener Verfolgungen und der Zerstörung Jerusalems, und indem sie die Wiederkunft Jesu von diesem Ereignisse ablöst, einen späteren Ursprung, als daß sie dem Lucas, dem Mitarbeiter des Paulus zugeschrieben werden könnte.

[1] Die ev. Gesch. krit. u. phil. bearbeitet.

[2] Der Urevangelist.

[3] De ordine narr. in evv. Synopt. St. u. Kr. v. 1835. S. 577 ff.

[4] Kritik der evang. Gesch.

[5] Joh. Marc. u. s. Schr. S. 37 ff.

[6] Gesch. der h. Schr. N. Ts. § 91 f. Vgl. die 4te Aufl. am angef. O. S. 192 f. und die Études comparées sur les trois premiers évangiles, Revue de Colani, 1855—58.

[7] Lehrb. d. hist. krit. Einl. in die can. B. d. N. Ts. 5te Aufl.

Strauß's Kritik der evangelischen Geschichte (1835. 4. Aufl. 1840) hatte großen Einfluß auf die Beurtheilung des geschichtlichen Stoffs, förderte aber nicht die Untersuchung über die Entstehung der Evangelien. Er folgte in Ansehung des Verhältnisses des Mc. zu den beiden andern Synoptikern, eben wie de Wette, der Ansicht Griesbachs. Was er für Geschichte hielt war vornehmlich dem Matthäus entlehnt. Geringen oder keinen Werth hatten in dieser Hinsicht Lucas und Johannes.

Hatte man bis dahin der Entstehung der Evangelien eifrig nachgespürt und die Ueberlieferung, als rührten sie von den Verfassern her, deren Namen sie tragen, verlassen, aber sie noch immer für Versuche angesehen, das Leben Jesu geschichtlich ans Licht zu stellen, über deren Werthverhältniß die historische Kritik ihr Urtheil zu sprechen habe, so wurde eine neue Periode eröffnet, seit Baur im Jahre 1844[1]), 1845[2]) und 1846[3]) mit seiner Tendenzhypothese zu Tage kam. Dieser zufolge hatte man die Evangelien nicht als geschichtliche Documente, sondern als Schriften anzusehen, in welchen die verschiedenen dogmatischen Richtungen der alten Kirche sich ausdrückten. So war das vierte Evangelium unter dem Einfluß der alexandrinischen Philosophie um die Mitte des zweiten Jahrhunderts mit Beziehung auf die valentinianische Gnosis, den Montanismus und den kleinasiatischen Paschastreit geschrieben. Das dritte Evangelium war eine Compilation zweier ursprünglich heterogener Bestandtheile. Ein Theil des canonischen Lucas war in paulinischem Sinne gegen das ursprüngliche judenchristliche Matthäusevangelium gerichtet und von dem Evangelisten einer von Lucas herrührenden Schrift entlehnt, welche, nach Semler, Eichhorn, Gieseler, in den Fragmenten des Marcion theilweise aufbewahrt, von Hahn (1823[4]), Olshausen (1824[5]) und de Wette (1848[6]) nach dem Vorgange des Tertullianus mit Unrecht für eine Umbildung des canonischen Lc. gehalten werde. Ein anderer Theil trug hingegen einen ebionitischen, judenchristlichen Charakter; und der canonische Evangelist beabsichtigte, durch die Zusammenfügung beider Elemente die streitenden Parteien durch Transaction zu versöhnen. Derselben Ansicht waren auch die ersten Adepten der Schule, Zeller (1843[7]), Schwegler (1846[8]) und Ritschl (1846[9]), mit Verwerfung jedoch der Meinung eines sächsischen Anonymus (1845[10]), welcher

---

[1]) Theol. Jahrb. von Zeller 1844.
[2]) Paulus, der Ap. J. C.
[3]) Krit. Unters. über d. can. Evv.
[4]) Das Evangel. Marcions in s. urspr. Gestalt.
[5]) Die Aechtheit der 4 Can. Evv. S. 107 f.
[6]) Am a. O. S. 120 f.
[7]) Theol. Jahrb. 1843 S. 59 f. Vgl. Apostelgesch. S. 433—438.
[8]) Das nachapostol. Zeitalter II. S. 37 f.
[9]) Das Ev. Marcions u. d. Can. Ev. d. Luc. S. 201.
[10]) Die Evv., ihr Geist, ihre Verfasser u. ihre Verhältn. zu einander.

die Evangelien aus Schriften zur Empfehlung von Richtungen zu Parteischriften gemacht und gerade im Lucas einen persönlichen Angriff eines Pauliners auf Petrus zu entdecken gemeint hatte.

Die Hypothese Baur's und seiner Schule von der Zusammensetzung des Lucas aus zwei heterogenen Bestandtheilen, letzthin auch noch von Holtzmann[1]) in Schutz genommen, verlor ihr Gewicht, nachdem die Hypothese, daß das Evangelium des Marcion der ursprüngliche Lucas sei, durch neue Untersuchungen von Harting (1849[2]), Hilgenfeld (1850[3]) und Volkmar 1850[4]) gefallen war, und Baur (1851, 1853[5]), Zeller (1851[6]) und selbst Ritschl (1851[7]), überzeugt von dem guten Grunde der dawider aufgestellten Beweise, zu der Vorstellung zurückkehrten, daß Marcion, möge auch sein Evangelium hier und da zur Wiederherstellung des ursprünglichen Lucastextes beitragen, nichts anderes gethan habe, als daß er mit ungeschickter Hand zu Gunsten seiner Gnosis und der mit ihr verbundenen Uebertreibung des Paulinismus die Texte des Lc. veränderte oder wegließ. Hilgenfeld (1854) leugnete sowohl im Widerspruch gegen die Marcushypothese, welche inzwischen von Ritschl (1841[8]), Ewald (1849, 1850[9]), Reuß (1853, 1855—58[10]), denen später auch Meyer (1853—58[11]), sich anschloß, auf's neue zur Sprache gebracht war, die Priorität des Mc. vor Matthäus, wie Griesbach, de Wette und der Baur'schen Schule gegenüber, die Abhängigkeit des Mc. von Lucas. Nach Hilgenfeld waren die Evangelien ebenfalls Tendenzschriften. Mc., oder das ihm verwandte Petrusevangelium, dessen die kirchlichen Schriftsteller erwähnen, und welches unter andern von den Verfassern der Recognitionen und Homilien des Clemens, wie auch von Justinus gebraucht war, bildete als petrinische Schrift den Uebergang vom judenchristlichen Matthäusevangelium zu dem paulinischen Lucasevangelium, welches nach seiner Auffassung auch an den Stellen, wo Baur judenchristliche Elemente zu entdecken gemeint hatte, eine rein paulinische Tendenz hat und gegen das judenchristliche Matthäusevangelium gerichtet war.

---

[1]) Die synopt. Evv. S. 396 f.

[2]) De Marcione, Lucae adulteratore.

[3]) Krit. Unters. über d. Evv. Just, v. Clem. Hom. u. Marcions, S. 391 f. Theol. Jahrb. 1853. S. 192—244.

[4]) Theol. Jahrb. 1851. S. 110 f. 185 f. Das Ev. Marcions 1852.

[5]) Das Marcus-Ev., nebst einem Anhang über das Ev. Marcions, S. 191 f. Die chr. Kirche in. d. 3 ersten Jahrh. 2te Aufl. 1860. S. 75.

[6]) Theol. Jahrb. S. 330 f.

[7]) Theol. Jahrb. 1851. S. 480 f.

[8]) Theol. Jahrb. 1851. S. 480 f. Entsteh. der alt.-kath. Kirche, 2. Aufl. 1857, S. 28.

[9]) Jahrb. der bibl. Wissenschaft I, S. 113—154; II, 180—224; III, 140—174. Die drei ersten Evv. übersetzt und erklärt.

[10]) Am a. O.

[11]) Comment. 4te Aufl. Einl. S. 28 f.

Minder durchgreifend war Köſtlin's Evangelienkritik (1853[1]). Die Evangelien ſind zwar ſpäteren Urſprungs, aber früher vorhandenen Urkunden entlehnt. Quellen des Matthäus waren die λόγια des Mt. nach Papias, die galiläiſche Ueberlieferung und der Marcus des Papias. Die Tendenz dieſer älteſten Urkunden war noch nicht dogmatiſch, wohl hingegen, obſchon in minder beträchtlichem Verhältniß, als nach Baur, die der canoniſchen Evangelien, welche aus ihnen entſtanden ſind. Insbeſondere wurden, in Uebereinſtimmung mit der älteren Tübinger Kritik, im Lucas zweierlei Elemente, ein judaiſirendes Element neben pauliniſchen Beſtandtheilen, angetroffen. Lucas hatte aus Matthäus, aus dem nach Proto-Marcus bearbeiteten Petrusevangelium und aus einer nach den urſprünglichen λόγια bearbeiteten Spruchſammlung geſchöpft, und diente danach, eben wie Matthäus, dem Marcus als Quelle.

Die Evangelienkritik der Tübinger Schule blieb nicht ohne Einfluß auf die letzte Bearbeitung des „Lebens Jeſu" von Strauß im J. 1864. Obſchon er bei der Anwendung der Tendenzkritik Baur's mit Vorbehalt verfuhr, und namentlich einige Behauptungen, die den pauliniſchen heidenchriſtlichen Charakter des Lucas betreffen, zu künſtlich fand, erkannte er doch im Ganzen die Berechtigung dieſer Kritik bei der Erklärung von Hauptſtellen, wie Lc. 4, 14 f.; 22, 19; 10, 1. 8, und in Anſehung des Einen und Anderen, was Lc. zu Gunſten ſeines pauliniſchen Standpunktes aus Matthäus weggelaſſen oder verändert haben ſollte, wie Matth. 7, 21—23; 10, 5; 16, 17 f.; 13, 14 f.; 15, 21 f. Auch ſtimmte er mit ihr darin überein, daß dem Lucasevangelium, eben wie der Apoſtelgeſchichte, ein Streben die ſtreitenden Parteien mit einander zu verſöhnen, zugeſchrieben werden müſſe, wofür er zum Beweiſe ſich unter anderem auf die jüdiſchen Elemente in der Geburtsgeſchichte bei Lc. beruft[2]).

Gegen die Tendenzkritik der Tübinger Schule und die von ihr vertheidigte Griesbach'ſche Anſicht von dem Verhältniß des Marcus zu den andern Synoptikern, welcher auch Strauß ſich anſchloß, erhoben ſich außer kirchlich Conſervativen, wie Delitzſch (1853[3]), Guericke (1854[4]), Thierſch (1852[5]), Ebrard (1850, 1859[6]), auch Männer einer freien kritiſchen Richtung, welche, wie Ritſchl[7]), Ewald[8]), Reuß[9]), Volkmar[10]), Réville (1862[11]) Holtzmann[12]), Schenkel

[1]) Der Urſpr. und die Compoſition der ſynopt. Evv.

[2]) Das Leben J. für d. deutſche Volk bearbeitet, S. 119 f.

[3]) Neue Unterſ. üb. d. Entſteh. u. Anlage der Can. Evv. Erſter Th. Das Mathäusev.

[4]) Geſammtgeſchichte des N. Ts.

[5]) Die Kirche im apoſtol. Zeitalter, S. 103.

[6]) Wiſſenſch. Kritik der ev. Geſch. 3. Ausg. 1868.

[7]) Am a. O. [8]) Am a. O. [9]) Am a. O.

[10]) Die Religion Jeſu.

[11]) Études critiques sur l' évangile selon St. Matthieu. Werken van het Haagsch Genootschap, 4de reeks, D. III.

[12]) Die ſynopt. Evv. 1863.

(1864[1]), Weizsäcker[2]), dabei blieben, dem Marcusev., in einer, nach einigen von ihnen ursprünglich umfänglicheren, nach andern weniger als die jetzige umfassenden Gestalt, die Priorität zuzuerkennen und es als eine Quelle anzusehen, aus welcher Lucas unter anderem Stücke entlehnt haben sollte, welche, wie die Bergpredigt (Ewald, Holtzmann), die Erzählung von dem römischen Hauptmann (Ewald, Réville und Holtzmann), von dem unentschlossenen Jünglinge und der Gesandtschaft des Johannes (Réville), der Bußpredigt des Johannes (Holtzmann), bei Lucas und Matthäus allein, obgleich verändert, angetroffen werden. Von ihnen unterscheidet sich Hilgenfeld durch die Behauptung der Priorität des Matthäusevangeliums. Der Vortheil dieser letzteren Phase der Kritik besteht in der Sicherstellung einer viel früheren Evangelienschreibung, als die Tübinger Gelehrten annahmen. Man sieht die Evangelien, auch wenn man einräumt, daß sie religiöse Tendenzen verrathen und ungeschichtliche Legenden mittheilen, für Schriften an, in welchen eine sorgfältige Kritik einen geschichtlichen Kern von Worten und Thatsachen entdeckt, welche das Bild des geschichtlichen Jesus klar ins Licht stellen. Diesen Kern fand Holtzmann, wie gesagt, in einem Marcusexemplar, aus welchem Lucas einige jetzt nicht mehr bei Mc. vorhandene Einzelheiten entlehnte, und in einer Sammlung von Reden und Parabeln, zu welchen außer den Reden des Mt. auch hier und da bei Lucas zerstreute Aussprüche Jesu und die bei Lc. vorhandenen Parabeln gehörten. Letzteres Evangelium ist demnach, ungeachtet des Einflusses, welchen der Paulinismus des Verfassers auf die Redaction mancher Erzählung und manchen Ausspruches geübt hat, keine Parteischrift im Sinne der Tübinger-Kritik, sondern hat auch als geschichtliches Document seinen Werth.

Dieser Ansicht ist auch Keim[3]) obgleich er die Marcushypothese bestreitet und aufs neue die Ansicht Griesbach's, de Wette's und der älteren Tübinger Kritiker vertheidigt, daß Marcus als Compilator die Evangelien nach Matthäus und nach Lucas benutzt habe. Lucas schrieb nach Matthäus und vor Marcus und Johannes. Eine reiche Evangelienliteratur war jedoch schon vorhanden; der Verfasser hat die Zerstörung Jerusalems hinter sich, und die früher nahe gedachte Wiederkunft Christi verschiebt er auf eine entfernter gelegene Zeit. Das gegenwärtige Geschlecht soll zwar das Reich Gottes, aber nicht die Person Christi sehen, und die Synedristen zwar ihn „zur Rechten Gottes sitzen", aber nicht, wie bei Mt., auf den Wolken des Himmels kommen sehen. Der Evangelist zeigt sich überdies fremd in Palästina, wenn er die Oertlichkeiten und Sitten des Landes beschreibt, und wohnte wahrscheinlich in Rom. Seine Lebenszeit fällt in die Mitte der heidenchristlichen Periode, deren Denkweise er darstellt. Unter seine

---

[1]) Das Charakterbild Jesu.
[2]) Unters. üb. d. ev. Gesch., ihre Quellen u. s. w.
[3]) Geschichte Jesu v. Nazara, S. 35—103. 1864.

Quellen zählte er ein großes ebionitisches Evangelium, vielleicht eine der vielen ebionitischen Bearbeitungen des Mt., aus welcher die Pericopen entlehnt sind, die, in Uebereinstimmung mit Baur und Schwegler, auch nach Keim einen judenchristlichen Charakter tragen. Daneben lag ihm auch Mt. vor, obschon erst in einer früheren Gestalt, ohne Geschlechtsregister und Geburtsgeschichte. Daß Lucas später als dieser schrieb, geht aus der Vergleichung der Reden Jesu hervor, deren Redaction bei ihm sichtlich jünger ist, als bei Mt. Ungeachtet des Gebrauchs dieser judenchristlichen Quellen ist Lucas Paulinist. Jesus ist ihm das Vorbild des reisenden Missionarius Paulus, und in einer Reihe von Einzelheiten tritt klar der paulinische Charakter dieses Evangeliums hervor. Der Verfasser ist jedoch kein strenger, sondern ein versöhnender Pauliner, bei welchem die Friedfertigkeit des Meisters zu einem Compromiß mit der judenchristlichen Partei sich gestaltet. Daher seine Benutzung von zweierlei Quellen, der Vorzug, welchen er Israel, und der Ehrenplatz, welchen er den Aposteln zuerkennt. Die universalistischen Stücke, vielleicht auch die Aussendung der 70, insbesondere Samarien betreffende Züge, soll Lc. einer samaritanischen Quelle, andere Erzählungen vielleicht paulinischen Schriften entlehnt haben. Für die Kenntniß des historischen Jesus hat Lucas deshalb nur relativen Werth, indem er, ohne darum schon ein Romanschreiber oder kirchlicher Tendenzmann zu sein, sich beim Abfassen seines Buches nicht schlechthin durch seine Quellen, sondern auch durch dogmatische Voraussetzungen leiten ließ, und überdies Wunder und Thatsachen aufnahm, die erst aus späterer Zeit datiren können. Er schrieb ungefähr um das Jahr 90 unsrer Zeitrechnung. Daß er ein Mitarbeiter und also ein Zeitgenosse des Paulus war, kann nicht bezweifelt werden.

Wir beschließen[1]) diese literarische Uebersicht mit der Erwähnung des im Jahre 1870 erschienenen Werks von Volkmar über die Evangelien, worin dem Mc. die erste, Lucas die zweite, Matthäus die dritte und Johannes die vierte Stelle zuerkannt wird. Hiermit verbindet der Verfasser die Fragmente verschiedener Evangelien, welche nicht in den Canon aufgenommen wurden, namentlich Stellen aus dem Kerygma des Petrus, aus den Denkwürdigkeiten des Justinus und aus dem Evangelium des Marcion. Das Evangelium nach Lc. kennzeichnet sich auch ihm zufolge durch eine paulinische, obschon irenische Tendenz[2]).

Wir haben uns in dieser historischen Uebersicht der Kritik enthalten, da aus der hier folgenden Untersuchung von selber hervorgehen wird, in welchem

---

[1]) wie bei dem ersten Erscheinen dieses Werks, im J. 1870.

[2]) Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis Lpz. 1870. Man s. in Beziehung auf Lucas S. 65. 81. 114—116. 134. 159. 161—164. 185—188. 200. 212. 242. 251—260. 273. 295—297. 310. 311. 317. 324—326. 346. 347. 352. 360. 364—369. 373. 374. 386. 390—392. 400. 458. 472. 481. 490. 495. 499. 503. 504. 505. 510. 512. 545. 567. 568. 585. 594—596. 600. 604. Vgl. damit Theol. Jahrb. 1850. S. 215 f.; Ev. Marcions S. 228 f.; Religion Jesu, S. 29. f.

Verhältniß unser Urtheil zu den verschiedenen Ansichten der früheren und heutigen Kritiker steht. Auch ist es nicht unsre Absicht, bei den Einzelheiten der Untersuchung irgend auf Polemik einzugehen, um unsere Meinungen gegen Andersdenkende zu vertheidigen. Was wir der heutigen Kritik zu verdanken haben, und in welchen Hinsichten wir von anderen abweichen, wird aus dem Verlauf dieses Werks den Kundigen ersichtlich werden.

Wir haben bei unsrer Untersuchung dieser Methode folgen zu müssen gemeint, daß wir in fünf auf einander folgenden Theilen die Aufmerksamkeit richten: 1) auf dasjenige, was Lucas mit Marcus, 2) auf das, was er mit Matthäus, 3) auf das, was er mit Mc. und Mt. gemein hat, 4) auf die Pericopen, die allein bei Lc. vorkommen. In den Unterabtheilungen dieser verschiedenen Haupttheile wird aus einer Untersuchung sowohl des Sprachgebrauchs, als des dogmatischen Charakters des Lucasevangeliums hervorgehen, in welchem Verhältniß dieser Evangelist zu den beiden andern Synoptikern steht, und welche Stelle sein Evangelium in dem Entwicklungsproceß der christlichen Literatur und der religiösen Ideen des ersten Jahrhunderts einnimmt. 5) Mit einer Charakteristik und einer Untersuchung des Ursprungs des Lucasevangeliums und des Verhältnisses des Buches der Apostelgeschichte zu dem Evangelium soll das Werk geschlossen werden.

Erſter Theil.

Pericopen, welche allein Lucas und Marcus mit einander gemein haben.

(Lc. 4, 31—37. 42. 43; 6, 12—19; 8, 16—18; 9, 6. 49. 50; 12, 41—44 und die Parallelſtellen).

§. 1.

Worte die in den Evangelien und im Neuen Teſtament allein bei Lucas angetroffen werden.

8, 16	ἅπτειν.	Allein Lc.	Vergl. 11, 33; 15, 8; 22, 55.
4, 35	βλάπτειν.	— —	Mc. 16, 18 iſt unecht.
6, 12	διανυκτερεύειν.	— —	im N. T.
— 18	ἐνοχλεῖσθαι.	— —	in den Evv.
9, 49	ἐπιστάτης.	— —	anderwärts ῥαββί od. διδάσκ.
4, 37	ἦχος.	— —	in der Bedeutung Gerücht.
— 36	θάμβος.	— —	5, 9.
6, 19	ἰᾶσθαι (Med.)	— —	unter den Synoptikern. Mt. 13, 15 iſt Citat. Anderwärts θεραπεύειν.
— 13. 14	ὀνομάζειν.	— —	von Perſonen. Anderwärts καλεῖν.
— 6, 17	παράλιος.	— —	im N. T.
— —	πεδινός.	— —	— —
21, 2	πενιχρός.	— —	— —

Der größere Wortſchatz, über welchen Lucas hier und, wie gezeigt werden ſoll, überall anderwärts zu verfügen hat, weiſt auf einen helleniſtiſchen Verfaſſer. Einzelne dieſer Worte werden auch in andern Stellen des Lucas angetroffen und beweiſen die Einheit der Redaction.

§ .2.

Synonyme.

Marcus.	Lucas.
1, 21 εἰσπορεύονται.	4, 31 κατῆλθεν.[1])
— — ἐδίδασκεν.	— — ἦν διδάσκων.[2])
— 26 τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθ.	— 35 τὸ δαιμόνιον.[3])
— 27 συζητεῖν.[4])	— 36 συλλαλεῖν.
— 28 ἀκοὴ αὐτοῦ.[5])	— 37 ἦχος περὶ αὐτοῦ.
— — ἐξῆλθεν.	— — ἐξεπορεύετο.[6])
— 35 ἀπῆλθεν.	— 42 ἐπορεύθη.
4, 22 φανερωθῇ.	8, 17 φανερὸν γενήσεται.[7])

[1]) Nach Lc. kommt Jesus von dem höher gelegenen Nazareth herab.

[2]) Marcus gebraucht das Imperf., um anzudeuten, daß Jesus sogleich (εὐθύς) bei seiner Ankunft sich nach der Synagoge begab und daselbst lehrte. Die hebräische Wortform τοῖς σάββασιν Mc. 21 = τῷ σαββ. scheint von dem Hellenisten für einen Plural gehalten zu sein, wonach er, wie in Folge des bei Mc. überflüssigen τοῖς, die Worte des Mc. so aufgefaßt zu haben scheint, daß Jesus, wenn er lehrte, dies gewöhnlich an den Sabbathtagen that. Für diese Auffassung war ἦν διδάσκων (er pflegte zu lehren) paßlicher. Auf diese allgemeine Angabe folgt nun eine Erzählung von dem, was an einem dieser Sabbathtage in der Synagoge statt hatte. Die Form σάββατα bei Mc. ist eine Nachbildung des aram. שַׁבָּתָא in der Bedeutung Sabbath. Lucas hielt diese Form für einen Plural, Ap.-Gesch. 17, 2 und Lc. 6, 2, vergl. mit Mc. 12, 2. An Stellen jedoch, wo Lucas einen bestimmten Sabbath meint, verändert er den Plural des Mc. in den Singular. Vergl. Lc. 6, 1 mit Mc. 2, 23; Lc. 6, 7 mit Mt. 3, 2; Lc. 6, 9 mit Mc. 3, 4. Siehe auch Lc. 14, 1. 3. 5; 23, 54. 56. Vielleicht muß in Uebereinstimmung mit diesem Sprachgebrauch auch Lc. 13, 10 mit D. 69 ἐν σαββάτῳ (vergl. v. 14. 15. 16) gelesen werden, wenn nicht Lucas auch da generalisirt. Lc. 4, 16 konnte, wegen der Hinzufügung von τῇ ἡμέρᾳ, der Plural, welchen Lc. vermuthlich in seiner Quelle vorfand, ohne Zweideutigkeit beibehalten bleiben, obgleich auch da σαββάτων vom Sprachgebrauch des Lc. abweicht (vergl. 13, 16 und 14, 5).

[3]) Die hellenistische Form für den jüdischen Ausdruck „unreiner Geist". Vergl. Lc. 8, 27. 30 mit Mc. 5, 2. 13. Da sich Lucas hierin selber nicht gleich bleibt (s. 8, 29), so wird noch sichtlicher, daß er nicht selbstständig schreibt, sondern als Corrector den Text des Mc. verändert hat.

[4]) Dieses Wort, welches bei Mc. ein lebendiges Wechselgespräch bedeutet, kommt gewöhnlich von einer regelrechten Disputation vor, und wurde hier wahrscheinlich als minder paßlich von Lucas mit einem andern Worte vertauscht, wodurch jedoch die Kraft des ursprünglichen Textes geschwächt wurde.

[5]) Hebraismus. Bei Lucas fällt der Versuch der Stylverbesserung ins Auge. Das anderwärts in dieser Bedeutung (vergl. Ap.-Gesch. 2, 2) nicht gebräuchliche ἦχος für φήμη gehört der spätern Gräcität an.

[6]) Auch anderwärts steht πορεύεσθαι bei Lc., wo Mc. ἔρχεσθαι als Simplex oder in einer und der andern Zusammensetzung hat (vergl. Lc. 4, 42 mit Mc. 1, 35). Bei Mc. kommt πορεύεσθαι nirgend vor. Vergl. Mc. 2, 11 ὕπαγε mit Lc. 5, 24 πορεύου; Mc. 5, 34 mit Lc. 7, 50; 8, 48; Mc. 6, 36 mit Lc. 9, 12. 13 u. s. w. — Mc. 16, 12 ist unecht.

[7]) Da der Sinn ist, daß das zuvor Verborgene nicht durch Menschen, sondern von selber ans Licht kommen wird, verdient der Ausdruck des Lucas den Vorzug.

Marcus.	Lucas.
9, 38 διδάκαλε.	9, 49 ἐπιστάτα.[1])
12, 41 ἐθεώρει.	21, 1 εἶδεν.[2])
— 42 πιωχήν.	— 2 πενιχρά.[3])
— 43 ἀμήν.	— 3 ἀληθῶς.[4])
— 44 ὑστέρησις.	— 4 ὑστέρημα.[5])
— 44 ὅλος.	— 4 ἅπας.[6])
— — πάντες.	— — ἅπαντες.[7])

§. 3.

Zuſammengeſetzte Zeitwörter.

Mc. 4, 24 μετρηθήσεται.	Lc. 6, 38 ἀντιμετρηθήσται.

§. 4.

Verwechſelung der Tempora der Zeitwörter.

Marcus.	Lucas.
1, 38 λέγει.	4, 43 εἶπεν.
9, 38 ἔφη.	9, 49 εἶπεν.
— — ἐκωλύομεν.	— — ἐκωλύσαμεν.
12, 41 ἐθεώρει.	21, 1 εἶδεν.
— 41 λέγει.	— 3 εἶπεν.

---

[1]) Kommt allein bei Lucas vor. Mc. und Mt. ſchreiben κύριος, ῥαββί oder διδάσκαλος. Die mehr ſchulgerechte und ſicher nicht geſchichtlich wahre Form bei Lucas verräth eine ſpätere Redaction.

[2]) Bei Mc. giebt Jeſus auf den Vorgang ruhig blickend acht. Für die veränderte Auffaſſung des Lc. paßte dieſes Wort nicht mehr.

[3]) Der Ausdruck „bedürftig" bei Lucas entſpricht mehr der Schriftſprache, der des Mc. „arm" dem gewöhnlichen Ausdruck. Da jedoch v. 3 das Wort „arm" auch bei Lucas vorkommt, ſo kann die Veränderung auch die Abſicht gehabt haben, eine eintönige Wiederholung zu vermeiden.

[4]) Ueberſetzung des aramäiſchen Worts. Vergl. Lc. 9, 27 mit Mt. 9, 1; Lc. 7, 9 mit Mc. 9, 1; Lc. 7, 9 mit Mt. 8, 10; Lc. 10, 12 mit Mt. 10, 15; Lc. 7, 28 mit Mt. 11, 11; Lc. 15, 7 mit Mt. 18, 13; Lc. 18, 24 mit Mt. 19, 23; Lc. 21, 6 mit Mt. 24, 2; Lc. 12, 44 mit Mt. 24, 47; Lc. 22, 21 mit Mc. 14, 18; Lc. 22, 34 mit Mc. 14, 30. An andern Stellen bleibt Amen auch bei Lc. unüberſetzt: 4, 24; 12, 37; 18, 17. 29; 21, 32; 23, 43.

[5]) Die beiden Worte verhalten ſich zu einander wie φρόνησις zu φρόνημα, δικαίωσις zu δικαίωμα, ἁρπαγμός zu ἅρπαγμα. Die paſſive Form bei Lucas verdient den Vorzug, zur Bezeichnung einer Sache, der etwas mangelt.

[6]) Vergl. Lc. 4, 27 mit Mc. 1, 28.

[7]) Kommt bei Mc. nach ſicheren Lesarten nur einmal, bei Mt. dreimal und bei Lc. häufig vor.

Marcus bedient ſich gewöhnlich bei ſeinem belebten Styl des Präſens und Imperf. Lucas ſetzt dafür den Aor. hiſt. (vergl. das älteſte Ev. S. 117—119 der deutſchen Ueberſetz.) Man füge noch Lc. 21, 3 ἔβαλεν vergl. mit βέβληκεν Mc. 12, 43 hinzu.[1])

§. 5.

Das Verbum finitum mit einem Particip.

Mc. 1, 35 ἐξῆλθε καὶ ἀπῆλθεν. | Lc. 14, 42 ἐξελθὼν ἐπορεύθη.

Vergl. das älteſte Ev. S. 116. 117.

§. 6.

Präpoſitionen.

Marcus.	Lucas.
1, 21 τοῖς σάββ.	4, 31 ἐν τοῖς σ.[2])
— 25 ἔξελθε ἐξ.	— 35 ἔξελθε ἀπό.[3])
— 26 ἐξῆλθεν ἐξ.	— — ἐξῆλθεν ἀπό.
— 28 ἀκοὴ αὐτοῦ.	— 37 ἦχος περὶ αὐτ.[4])
— 38 λεγ. αὐτοῖς.	— 43 εἶπεν πρὸς αὐτ.[5])
— — εἰς τοῦτο.	— — ἐπὶ τοῦτο.[6])
— 39 εἰς τὰς συναγ.	— 44 ἐν ταῖς συναγ.[7])
4, 21 ὑπὸ τὴν κλίνην.	8, 16 ὑποκάτω κλίνης.
— — ἐπὶ τὴν λυχν. τεθῇ.	— — ἐπὶ λυχνίας τίθησιν.[8])
9, 38 ἐν τῷ ὀν.	9, 49 ἐπὶ τῷ ὀν.[9])

---

[1]) Das Perfectum bei Mc. ſoll bedeuten: „ſie hat ihr Geld hineingeworfen und es bleibt da liegen". Da dies nicht der Sinn iſt, ſo muß die Veränderung des Perf. in den Aor. hiſt. als Verbeſſerung gelten.

[2]) Vergl. Lc. 3, 16 mit Mc. 1, 8.

[3]) Vergl. Lc. 8, 29 mit Mc. 5, 8; Lc. 4, 41; 8, 2. 33. 35. 38; 11, 24.

[4]) Der Ausdruck des Lc. iſt genauer, da es nicht ein Gerücht von, ſondern in Betreff Jeſu war.

[5]) Gehört zu den grammatiſchen Eigenthümlichkeiten des Lc.

[6]) Nach ℵ B L. Vgl. Mc. 1, 11 mit Lc. 3, 22; Mc. 4, 8 mit Lc. 12, 11. 49 und anderwärts.

[7]) So zu leſen mit A D E F u. a. — ℵ und B, welche εἰς haben, ſtehen in dem Verdacht, den Text des Lc. nach Mc. verbeſſert zu haben. Lc. folgt hier Mt. 24, 23. Durch dieſe Veränderung ging jedoch aus dem Text des Mc. die Vorſtellung verloren, daß ſich Jeſus nach der Synagoge begab. Vergl. Mc. 2, 1 εἰς οἶκόν ἐστιν, Mc. 13, 16 ὁ εἰς τὸν ἀγρόν (Mt. ἐν τῷ ἀγρῷ). Mc. 13, 9 εἰς συναγ. δαρήσ. (Mt. 10, 17.) ἐν ταῖς σ.).

[8]) Der Genitiv iſt grammatiſche Correctur, denn das τιθέναι geſchieht nicht zu dem Leuchter hin, ſondern auf ihn, ſo daß die Kerze darauf ſtehen bleibt. Vergl. auch die folg. Stelle. Anderwärts läßt Lc., 11, 33, in dem Duplicat aus Mt. den Accuſativ ſtehen.

[9]) Der Ausdruck ἐπὶ τῷ ὀν. verdient den Vorzug, denn der Exorciſt handelte nicht aus Auftrag Jeſu, ſondern hatte ſeinen Namen genannt. Auch wegen der Gleichförmigkeit des Styls kann Lc. ἐν in ἐπί verändert haben, da Mc. v. 39 gleichfalls ἐπί ſchreibt.

§. 7.
Partikel.

Marcus.	Lucas.
1, 22 γάρ.	4, 32 ὅτι.
4, 21 καί.	8, 16 δέ.
— 24 —	— 18 οὖν.
— — τί.	— — πῶς.[1])
— 25 ὃς ἔχει.	— — ὃς ἂν ἐχῃ.
— — ὅς οὐκ ἔχει.	— — ὃς ἂν μὴ ἔχῃ.
9, 38 ἔφη αὐτῷ.	9, 49 + δέ.
12, 41 Καί.	21, 1 δέ.
— — ἐθεώρει πῶς.	— — εἶδε τούς.
— 42 καί.	— 2 δέ.

So wie bei der Vergleichung der Texte des Mc. und Mt. (Aeltestes Ev. S. 95. 96), beweist der Gebrauch des καί und der Mangel an Verbindungspartikeln die größere Ursprünglichkeit des Marcustextes. Auch der Gebrauch des ἄν mit dem Conjunct. zeigt bei Lc. ein Streben nach größerer grammatischer Richtigkeit.

§. 8.
Der Artikel.

Marcus.	Lucas.
4, 21 ὁ λύχνος.	8, 16 λύχνον.
— — τὴν λυχνίαν.	— — λυχνίας.
— — τὴν κλίνην.	— — κλίνης.
— — τὸν μόδιον.	— — σκεύει.

Die Artikel dienen anzudeuten, daß diese Gegenstände zur Ausstattung eines israelitischen Wohnhauses gehörten. Lucas, vielleicht als Grieche hiermit unbekannt, ließ die Artikel weg.

§. 9.
Stylverbesserung.

Mc. 1, 23. Ἄνθρ. ἐν πν. ἀκαθ. (ein Mensch mit einem unreinen Geiste); vgl. Mc. 5, 2. Statt dieses hebraisirenden Ausdrucks schreibt Lc. 4, 33 u. 8, 27: „ein Mensch, welcher einen unreinen Geist hatte."

Mc. 1, 24. „Wir wissen." Der unreine Geist spricht im Namen der Geisterwelt (vgl. v. 24a). Lucas bedachte das nicht und änderte, da hier nur von Einem Besessenen die Rede war, den Plur. „wir wissen" in „ich weiß," 4, 34.

[1]) Von diesem πῶς soll später die Rede sein. S. §. 14.

Mc. 1, 27. *Ἐθαμβήθησαν.* Vgl. 9, 15; 10, 24. 32; der ſeltene, obſchon in der ſpäteren Gräcität nicht ungewöhnliche Gebrauch des Paſſivs von *θαμβεῖν* mag Lc. bewogen haben, 4, 36 zu ſchreiben *ἐγέν. θάμβος ἐπί.* Auch an andern Stellen wird *θαμβεῖσθαι* von Lc. aus Parallelſtellen des Mc. nicht herübergenommen.

Mc. 1, 27. *Πρὸς ἑαυτούς.* Das zweideutige dieſes Ausdrucks, der ſowohl „bei ſich ſelbſt" als „zu einander" bedeutet, kann Lc. beſtimmt haben, *πρὸς ἀλλήλους* zu ſchreiben, 4, 36. Vergl. Lc. 20, 14 mit Mc. 12, 7.

Mc. 1, 27. *Τοῖς πν. τοῖς ἀκαθ.* Anſtatt der Wiederholung des Artikels ſetzt Lc. 4, 36 und anderwärts das Adjectivum voran. Vgl. Lc. 9, 26 mit Mc. 8, 38; Lc. 8, 15 mit Mc. 4, 20; Lc. 19, 30 mit Mc. 11, 2; Lc. 12, 10 mit Mc. 3, 29.

Mc. 1, 27. „Und ſie gehorchen ihm." Worin dieſes Gehorchen beſtand, macht Lc. deutlich, indem er ſchreibt: „und ſie fahren aus," 4, 36.

Mc. 1, 35. *Πρωῒ ἔννυχα λίαν* (früh, als es noch tief in der Nacht war). Im Sprachgebrauch des Marcus, 13, 35, iſt *πρωΐ* Bezeichnung der letzten der vier Vigilien der Nacht, welche als ſolche noch zur Nacht gehörte.[1]) Bei den Griechen iſt *πρωΐ* die Morgenſtunde oder der Anbruch der Morgenröthe und kann deshalb nicht mit *ἔννυχα λίαν* (tief in der Nacht) verbunden werden. Grund genug für einen Helleniſten, um dafür den für Griechen verſtändlicheren Ausdruck *γενομένης ἡμέρας* (als es Tag geworden war) Lc. 4, 42, an die Stelle zu ſetzen. Derſelbe Ausdruck kommt anderwärts bei Lc. vor, 6, 13 und 23, 66 an der Stelle von *ἐπὶ τὸ πρωΐ*, Mc. 15, 1. Auch Lc. 24, 1 wird *λίαν πρωΐ* Mc. 16, 2 in *ὄρθρου βαθέως* verändert. Uebrigens bemerke man, daß Lucas nirgend *πρωΐ* oder *πρωΐα* braucht, und daß *ἔννυχα* oder nach einer andern Lesart *ἔννυχον* nur einmal im N. T. vorkommt.

Mc. 1, 36. *Κατεδίωξαν* (ſie ſetzten ihm nach). Dieſer ſtarke Ausdruck, welcher zu dem Eigenartigen des Styls des Mc. gehört, wird bei Lc. 4, 42 in das mildere „ſie ſuchten ihn auf" verändert. Auch klingt der darauf folgende Ausdruck „ſie fanden ihn" Mc. 1, 37 natürlicher und ungezwungener, als „ſie kamen zu ihm", Lc. 4, 42.

Mc. 3, 14. „Er machte ihrer zwölf." Lucas ſchreibt in beſſerem Styl: „er erwählte aus ihnen zwölf," 6, 13.

Mc. 3, 16. „Und er gab Simon den Beinamen Petrus." Die verkehrte Conſtruction wird von Lc. 6, 14 in Ordnung gebracht.

Mc. 3, 18. *Σίμ. τὸν Κανανίτην.* Der Beiname lautete im Hebr. קַנָּאִי „der Eiferer" (ſ. älteſtes Ev. S. 69), welcher allmählich zu einem Eigennamen wurde. Lucas überſetzte den Namen durch *ὁ ζηλωτής*, 6, 15.

---

[1]) Hiermit ſtehen die Worte *ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου* zur Erklärung des *πρωΐ* Mc. 16, 2 in Widerſpruch. Wahrſcheinlich hat man ſie für eine Gloſſe des Deut. Mc. zu halten.

Mc. 4, 21. „Kommt die Lampe, ff." Die Darstellung ist vulgär, wie auch wir sagen würden: „Die Lampe kommt herein." Lucas vermeidet diesen vulgären Ausdruck, verändert die Form der Frage bei Mc. in einen positiven Satz, 8, 16 und „den Scheffel" in das allgemeinere σκεῦος (Gefäß).

Mc. 4, 22. ἐὰν μή und ἵνα. Lucas schreibt deutlicher ὃ οὐ, 8, 17.

Mc. 9, 38. „Der uns nicht nachfolgt." In diesen Worten liegt der Grund, weshalb die Jünger dem Exorcisten verboten hatten, auf den Namen Jesu hin zu handeln. Lucas will dies verbessern und schrieb demzufolge: „weil er dir nicht mit uns folgt," 9, 49.

Mc. 12, 41. χαλκόν (Geld, das lat. aes). Vgl. Mc. 6, 8. Lucas verbessert 9, 3: ἀργύριον und 21, 1 τὰ δῶρα.

Mc. 12, 42. Μία χήρα. Lucas 21, 3 verbessert und schreibt: τινα χ. Vgl. Lc. 8, 41 mit Mc. 5, 22; Lc. 9, 18 mit Mc. 8, 28; Lc. 18, 18 mit Mc. 10, 17.

Mc. 12, 43. πλεῖον. Luc. 21, 3 πλείω.

§. 10.

Weglassung überflüssiger Worte des Marcustextes.

Das bei Mc. häufig überflüssige εὐθύς, Mc. 1, 21. 23. 28, wird von Lucas, welcher darin dem Mt. folgt (Aelteſtes Ev. S. 105—107), ausgelassen, Lc. 4, 31. 33. 37. Dasselbe hat bei dem überflüssigen λέγων statt, dem hebr. לֵאמֹר, Mc. 1, 24 vgl. mit Lc. 4, 33.

Mc. 1, 35. Lc. 4, 42. Lucas läßt ἀναστάς als überflüssig weg, indem er wahrscheinlich das Bezeichnende des Worts in diesem Zusammenhange nicht einsah. Mc. wollte sagen, daß Jesus tief in der Nacht aufgestanden war, nämlich von seiner Lagerstätte.

Mc. 1, 35. „Und betete daselbst." Nach Mc. begab sich Jesus an einen einsamen Ort, um sich durch Gebet für die Wirksamkeit des Tages vorzubereiten, wahrscheinlich mit der Absicht, nach Kapernaum zurückzukehren, um seine Jünger abzuholen, was jedoch durch ihr Kommen unnöthig wurde. Lucas dagegen geht von der Voraussetzung aus, daß Jesus die Stadt verließ, um eine Reise zu unternehmen, und wenigstens an diesem Tage nicht zurückzukehren. Daher kam „das dringende Verlangen des Volks, daß er nicht von ihnen gehen möchte," Lc. 4, 42. Durch diese andere Auffassung fiel die Angabe, daß Jesus betete, hinweg.

Mc. 1, 36. „Simon und die mit ihm waren." Vgl. 1, 29. In Folge der minder richtigen Stellung der Berufung der Jünger am Meer, Lc. 5, 1—11 (Mc. 1, 16—20; Mt. 4, 18—22), hatte Jesus nach Lc. damals noch keine Jünger, so daß die Erwähnung des „Simon und die mit ihm waren" bei Seite blieb. Lucas behält von der Erzählung des Mc. nur πάντες übrig, Mc. 1, 37, und setzte dafür οἱ ὄχλοι an die Stelle.

Mc. 3, 8. Lucas vermeidet 6, 17 die Wiederholung, „eine große Menge", Mc. 8 nach v. 7, und hält für überflüssig, anzugeben, daß das Volk „gehört hatte, wie große Dinge Jesus that," Mc. 8. Auch Mc. 9 mußte bei Lucas wegfallen, da sich Jesus nicht, wie bei Mc. v. 7 am Strande, sondern in einer Ebene befand, Lc. 17. Gleichfalls überging Lc. die Worte „welche er wollte", Mc. 13, durch welche Mc. zu erkennen geben will, daß Jesus in der Aufstellung der Zwölf seiner eigenen Wahl folgte. Diese Worte waren, recht verstanden, überflüssig und konnten zu dem Mißverstand führen, als wäre Jesus bei seiner Wahl von Willkür geleitet worden. Auch Mc. 14 b und 15 wurden weggelassen, da diese Erwähnung im Hinblick auf Lc. 9, 1 (vgl. Mc. 6, 7 und Mt. 10, 1) überflüssig war.

Der den Söhnen des Zebedäus gegebene Beiname „Boanerges", Mc. 3, 17, wird von Lucas übergangen, 6, 14, theils aus später näher anzugebenden Ursachen, theils weil er zu Gunsten seiner nichtjüdischen Leser alle aramäischen Worte bei Mc. und Mt., wie talitha kumi, Amen, Golgatha, Gethsemane, Kananiter, Abba, wegließ oder übersetzte.

Daß Jacobus ein Sohn des Zebedäus und Johannes sein Bruder war, Mc. v. 17, konnte bei Lc. 6, 14 nach 5, 10, wegbleiben.

Mc. 4, 21. 24. Lucas läßt 8, 16. 18 die Einleitung „und er sagte" weg, wodurch Worte Jesu, die bei Mc. für sich dastehen, mit einander in Verbindung kommen (vgl. Mc. 26 und 30), und macht eine fortlaufende Rede daraus, deren Theile durch die Partikeln δέ, v. 16 und οὖν, v. 18, mit einander verbunden werden. Die Worte „mit dem Maß, mit welchem ihr messet, soll euch zugemessen werden" haben, wie das Folgende „und es soll euch zugelegt werden" ergiebt, eine ganz andere Bedeutung, als Mt. 7, 2, und werden, da Lc. sie anderwärts aus der Bergpredigt des Mt. herübernimmt, hier als überflüssig weggelassen.

§ 11.

Glossen im Lucastext.

a. Zur Erklärung von Sachen und Worten.

Marcus.	Lucas.
1, 21 Er lehrte.	4, 31 + sie.
— 23 ein unreiner Geist.	— 33 + eines Dämon.
— — er schrie.	— — mit lauter Stimme[1])

[1]) Bei Mc. stehen diese Worte später, 1, 26, als der Dämon ausfuhr. Dieses „Schreien" ist bei Mc. die letzte Convulsion des Besessenen und steht da an seiner natürlichen Stelle. Bei Lucas wird dieser Zug verstellt. Sollte er vielleicht gesucht haben, den Anstoß aufzuheben, daß nach Mc. der unreine Geist schreit, und deshalb nicht den Geist, sondern den besessenen Mann haben schreien lassen? Man vergleiche hiermit die Art, wie Lc. anderwärts ein Wort, welches bei Mc. 5, 9 vom Dämon gesprochen wird, wegläßt. 8, 24, und Mc. 5, 12 in eine Angabe, die er selber machte, verwandelt.

Marcus.	Lucas.
— 27 Macht.	— 36 + und Kraft.
— 28 der Umkreis.	— 37 alle Orte des Umkreises.
3, 7 Menge.	6, 17 + Volks.
— 7 Judäa.	— 17 ganz +.
— 8 kamen zu ihm.	— 17 + um ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden.
3, 13 stieg auf den Berg.	— 12 + um zu beten und brachte die Nacht im Gebet zu Gott zu.
— — rief er zu sich.	— 13 als es Tag geworden war +.
— 19 der ihn auch überliefert hat.	— 16 der ein Verräther geworden ist.[1])
4, 21 kommt die Lampe, um	8, 16 niemand zündet eine Lampe an und.
— 22 offenbar werde.	— 17 bekannt worden und +.
12, 41 warfen.	21, 4 + zu dem Opfer.

Die Glossen beweisen ihrer Art nach eine spätere Redaction (s. Aelt. Ev. S. 78—91).

b. Geographische Glossen.

1, 21 Kapernaum.	4, 31 + eine Stadt in Galiläa.
3, 8 Tyrus und Sidon.	6, 17 + am See gelegen.
— — von Idumäa und jenseit des Jordan[2])	— — ausgelassen.

Die geographischen Glossen zeigen, daß der Evangelist für Leser schreibt, welchen die Localität Palästinas nicht bekannt war.

§. 12.

Mißverständniß des Marcustextes bei Lucas.

Mc. 1, 22. „Er lehrte sie, wie einer, der Gewalt hat." Gemeint ist die sittliche Macht der Ueberzeugung, im Gegensatz zur Schulgelehrsamkeit der Schriftgelehrten (vgl. Mt. 7, 29). Zu dieser Macht des Worts gesellte sich, wahrscheinlich zuerst symbolisch (Aelt. Ev. S. 201 f.), die Macht Jesu im Austreiben der Dämonen, und auf beides beziehen sich die Augenzeugen, Mc. 27, mit den Worten: „was ist das? eine neue Lehre mit (prophetischer) Macht, und er befiehlt den unreinen Geistern." Lucas mißversteht den Ausdruck „Macht", und denkt dabei an Jesu Wundermacht, indem er zur ἐξουσία nach δύναμις hinzufügt. Die

[1]) Die Benennung „Verräther" (προδότης) ist eine andere Qualificirung der That, daß Judas Jesum seinen Feinden überliefert hatte. Diese Qualificirung, welche allein bei Lc. vorkommt, beweist die spätere Redaction seines Textes.

[2]) Da diese Striche zu dem hier ebenfalls erwähnten Judäa gerechnet wurden (Joseph B. J. III 3, 5), konnte Lc. sie unerwähnt lassen.

„neue Lehre“ (Mc.) wird nun bei Luc. zu dem Machtwort (ὁ λόγος οὗτος), mit welchem Jesus Lc. 4, 35 den Dämon ausgetrieben hat. Stand nach dem Bericht des Marcus die Menge, so wie Mt. 7, 28, voll Staunen über die prophetisch sittliche Macht da, durch welche sich Jesus von den Schriftgelehrten unterschied, Mc. 1, 22, so hat bei Lucas dieses Staunen darin seinen Grund, daß die Predigt Jesu mit Wundermacht gepaart war. Durch dieses Mißverständniß verloren nun auch die Worte „nicht wie die Schriftgelehrten“ (Mc.) ihre Bedeutung und wurden demzufolge von Lc. weggelassen.

§. 13.

Vergrößerung der Wunder durch Lucas.

Mc. 1, 26. Lc. 4, 35. Scheint die größere Wundersucht des Lucas schon in der Art und Weise hervor, wie er die beiden Momente des Marcusberichts, die sittliche Kraft des Wortes und das Austreiben eines Dämon, in die eine That der Austreibung zusammenzieht, so zeigt sich dieselbe Vergrößerungssucht auf dem Wundergebiet in der Art der Einkleidung des Vorgangs durch Lucas. Bei Marcus zerrt der ausfahrende Dämon den Kranken hin und her (σπαράξαν): bei Lucas ist die Darstellung dramatischer: „der Dämon warf ihn mitten unter sie“ (vgl. Lc. 5, 19; 6, 8; 24, 36), während die hinzugefügten Worte „und that ihm keinen Schaden“ die rettende Macht Jesu noch mehr ins Licht stellen.

§. 14.

Heidenchristliche paulinische Tendenz.

Mc. 1, 35—39. Lc. 4, 42—44. Nach dem Vorgange in der jüdischen Synagoge zu Capernaum begiebt sich Jesus nach Lc. des andern Tages auf Reisen. Lucas sieht in der Reise mehr als Mc. Die „benachbarten Flecken“ (κωμοπόλεις) des Mc. werden bei Lc. „Städte“ und sogar „die anderen Städte“ (ἕτεραι), ein Wort, welches, wie auch später sich zeigen wird, bei Lc. absichtlich die Stelle des gewöhnlicheren ἄλλος einnimmt, um anzudeuten, daß der Gegenstand, mit welchem ἕτερος verbunden wird, von anderer Art ist.[1]) Nicht nur in dem jüdischen Capernaum, dem Wohnorte des Petrus, sondern auch in den andern, nicht jüdischen Städten Galiläas, mußte das Evangelium gepredigt werden. Daß Lucas an die Heidenmission dachte, geht aus dem δεῖ hervor. Jesu göttliche Sendung brachte ihrer Art nach und nach der Absicht Gottes oder in Folge eines höheren „Müssens“ mit sich, daß er „auch den anderen Städten“ (dem Symbol der Heidenwelt) das Gottesreich verkündigen sollte. Sagt Jesus, nach Mc.: „Laßt uns in die nächsten Flecken gehen, damit ich auch da predige (κηρύσσειν), denn dazu bin ich ausgegangen“ (nämlich aus dem Hause, worin er in Capernaum die Nacht zugebracht hatte, Mc. 35), so wird bei Lucas 4,43 die „Predigt“ „Predigt des

[1]) Vgl. Lc. 10, 1 und was darüber später in diesem Werk bemerkt wird.

Evangeliums" (εὐαγγελίζεσθαι) und das „ausgehen" als ein Ausgang von Gott aufgefaßt, als eine göttliche Sendung („denn dazu bin ich — von Gott — gesandt", Lc. 43). In dieser Aenderung des Marcusberichts erkennt man selbst in der Terminologie (εὐαγγελίσασθαι, vgl. Lc. 1, 19; 2, 10; 3, 18; 4, 18; 8, 1; 9, 6; 20, 1 und ἀπεστάλην 4, 18; 9, 48; 10, 16) bereits den heidenchristlich-paulinischen Charakter des dritten Evangeliums. Dachte Lc. hier (geschichtlich mit Unrecht und selbst im Widerspruch mit v. 44, welchen er aus Mc. unwillkürlich stehen ließ) an die Heidenmission, so erhält dadurch das Reisen Jesu durch die „anderen Städte" ohne die Apostel, namentlich ohne Petrus und Johannes (die zwei Säulen der jüdischen Kirche), die nach Mc. ihn begleiten, noch um so größere Bedeutung.

Mc. 4, 21 (Mt. 5, 15). Lc. 8, 16; 11, 33. Die Lampe, welche bei Mc. einfach auf den Leuchter gestellt wird, und bei dem Judenevangelisten, Mt. 5, 15, die Bestimmung hat, allen die im Hause sind (den Juden) zu leuchten, dient bei Lucas dazu, „daß die, welche hereinkommen (die Heiden), das Licht sehen."

Mc. 4, 24. Sehet zu, was ihr hört. Lc. 8, 18: „wie ihr hört." Die Ermahnung an die Zwölf, nicht allein zu hören, sondern auch auf die rechte Weise zu hören, war auf dem heidenchristlichen Standpunkt nicht unnatürlich.

Mc. 4, 25. „Was er hat." Lc. 8, 18: „was er zu haben scheint." Jesus warnt die Zwölf schon im voraus vor dem judenchristlichen Standpunkt, auf welchem man nach dem Urtheil des Pauliners die Wahrheit nur nach dem Scheine besitzt.

Mc. 9, 38. Die Jünger nennen Jesum διδάσκαλος (Lehrer), oder wie anderwärts „Rabbi". Dieser gewöhnliche jüdische Titel wird von Lc. 9, 49 in ἐπιστάτης, Oberhaupt, Gebieter (vgl. 5, 5; 8, 24. 45; 9, 33; 17, 13) verändert, ein Titel, welcher allein im dritten Evangelium vorkommt. Man erkennt hierin, eben wie in dem häufigen Gebrauch des ὁ κύριος, eine schon weiter fortgeschrittene paulinische Christologie.

Mc. 9, 38. „Der uns nicht nachfolgt." Lc. 9, 49: „Der nicht mit uns (dir) nachfolgt." Lucas will herauskehren, daß der hier Auftretende getadelt wird, weil er, obgleich er Jesu nachfolgte, den Zwölfen nicht nachfolgte und nicht zu ihrem Kreise gehörte. In dieser Veränderung blickt die Absicht durch, den wahrscheinlich geschichtlichen Bericht des Mc. auf das Verhalten der Zwölf gegen Paulus zu wenden. Paulus und die Seinigen folgten Jesu nach, aber sie folgten ihm nicht mit den Zwölfen.

Mc. 9, 40: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns." So geschichtlich richtig. Lucas schreibt 9, 50 euch anstatt uns, weil er in diesem Bericht den Zwist der judenchristlichen Partei und des Paulus schon im voraus abgebildet sah. Paulus war der große Teufelsbanner unter den Heiden und vollbrachte dieses Werk in dem Namen Jesu. Die judenchristliche Partei warf ihm vor, daß er sich das apostolische Ansehn anmaßte, obgleich er nicht in den Kreis der Zwölf

gehörte. Daher die Veränderung von uns in euch. Die jüdische Partei wird hier schon im voraus getadelt, daß sie die Heiden ausschloß.

Mc. 9, 39. „Wehret ihm nicht." Lc. 9, 50 läßt „ihm" weg, indem er das Gesagte, während es sich bei Marcus auf einen besonderen Fall bezieht, als ein allgemein gültiges Princip darstellt. Daß Lucas hierbei die Heidenapostel im Auge hat, welche nicht zu dem Kreise der Zwölf gehörten, ist wahrscheinlich. Wollte die jüdische Partei diesen wehren, und erklärte sie ihre Wirksamkeit für ungültig, so konnte ein Ausspruch wie der obige, durch welchen Jesus auch diejenigen als die Seinigen anerkennt, welche nicht zu dem engeren Kreise der Zwölf gehörten, dem heidenchristlichen Evangelisten nicht anders als willkommen sein. Hatte einer der στῦλοι (Johannes) dem fremden Teufelsbanner wehren wollen, so erkennt ihn Jesus für den seinen.

§. 15.

Liegt Proto-Marcus oder Deutero-Marcus dem Lucas zu Grunde?

Mc. 1, 28. Die Worte „von Galiläa" hat Lucas nicht. Wenn er sie gelesen hätte, würde er, anderwärts reich an geographischen Erläuterungen, sie hier nicht weggelassen haben. Hingegen sind solche geographische Glossen dem Mc. durchgängig fremd. Die Glosse paßt überdies nicht recht. „Die Umgegend Galiläas" sind die an Galiläa grenzenden Landschaften, die jedoch nicht gemeint sind. Der Evangelist denkt an die Umgegend Capernaums (s. v. 21), welche mit zu Galiläa gehörte. Die Glosse gehört dem Deut.-Mc. und wurde von Lc. nicht gelesen (vgl. Aelt. Ev. S. 153).

M. 1, 39. „In ganz Galiläa." Diese Worte widersprechen dem v. 38, wo nur von den nahe bei Capernaum gelegenen Flecken die Rede ist. Lucas las wahrscheinlich allein „in ihren Synagogen", und veränderte 4, 44, zu Gunsten seiner nichtjüdischen Lehre ihre Synagogen in „die Synagogen Galiläas".

Marc. 9, 39. „Denn es ist Niemand, der eine That thut in meinem Namen und möge bald übel von mir reden." Diese Worte finden sich Lc. 9, 50 nicht. Wahrscheinlich standen sie nicht im Proto-Mc. Jesus kann, dieser Erzählung zufolge, nicht beabsichtigt haben zu sagen, daß Jemand, der auf seinen Namen hin handelte, mindestens nicht alsbald (ταχύ) von ihm übel reden würde, und so die Möglichkeit voraussetzen, daß er dies wohl später würde thun können. Das Verbot Jesu, einem solchen zu wehren, wird hiedurch zu einer Maßnahme der Vorsicht herabgestimmt, während durch diese Einfügung die Worte „der ist für mich" ihre Kraft verlieren. Ueberdies wird durch dieses Einschiebsel der Zusammenhang zwischen v. 39a und v. 40 gestört, da hier die Partikel denn das „wehret ihm nicht" begründet, aber nicht „ein fürs erste nicht übel reden". Die Worte des Mc. sind glossarisch, und Lucas kannte wahrscheinlich diesen glossirten Text des Deut.-Mc. noch nicht. Dasselbe gilt von Mc. 9, 41, welches

auch zu Proto=Mc. gehört zu haben ſcheint, und ebenfalls bei Lc. am a. O. nicht geleſen wird (Aelt. Ev. S. 159).

Mc. 12, 42. „Das iſt einen Heller" (κοδράντης). Wahrſcheinlich eine Gloſſe des Deut.=Mc. für römiſche Lehre. Für Lucas, welcher auch ſolche Erläuterungen zu geben pflegte, würde kein Grund vorhanden geweſen ſein, dieſe Worte wegzulaſſen, 21, 2. Wahrſcheinlich hat er ſie nicht geleſen, und ſich des Textes des Proto=Mc. bedient.

Ergebniß. Die Texte des Lucas in dieſen Pericopen ſind, nach Styl und Inhalt, von ſpäterem Datum als die des Proto=Mc. In manchen Aenderungen blickt ſowohl eine anwachſende Wunderſucht, als die Abſicht durch, den Apoſtolat der Heidenmiſſion gegen jüdiſche Beſchränktheit zu vertheidigen und gegenüber dem der gefeierten Zwölfzahl ihn zu verherrlichen. Dem Pauliner mußte die Geſchichte dienen, die nach ſeiner Würdigung einzig wahre Auffaſſung des Paulus durch das Anſehen des Meiſters zu empfehlen, indem derſelbe ſchon im voraus als der Patron der Heidenmiſſion und des pauliniſchen Univerſalismus aufgetreten war.

Zweiter Theil.

Pericopen, welche allein Lucas und Matthäus mit einander gemein haben.

Lc. 3, 7—14. 17; 6, 17. 20—49; 7, 1. 2—10. 18—35; 9, 57—60; 10, 2—16. 21—24; 11, 2—4. 9—16. 19—26. 29—36. 39—52; 12, 1—12; 22—31. 33. 34. 39. 40. 42—59; 13, 20. 21. 24—30. 34. 35; 14, 11. 16—24. 26. 27. 34; 15, 4—7; 16, 16—18; 17, 1—4. 6. 23. 26—28. 31. 33—37; 19, 12—27.

§. 1.

Worte, die allein bei Lucas angetroffen werden.

		Allein Lc.	
7, 24	ἄγγελος (Bote).	—	—
14, 18	ἀνάγκην ἔχειν τι ποεῖν.	—	—
— —	ἀνάπηρος.	—	—
17, 1	ἀνένδεκτος.	—	—
8, 16	ἅπτειν.	—	—
10, 3	ἄρνες.	—	—
19, 21	αὐστηρός.	—	—
7, 25	βασίλεια (Palaſt).	—	—
6, 48	βαθύνειν.	—	—
6, 21	γελᾶν.	—	—
12, 51	διαμερισμός.	—	—
— 56	δοκιμάζειν.	—	—
11, 46	δυσβάστακτος.	—	—
7, 25	ἔνδοξος.	—	—
19, 12	εὐγενής.	—	—
17, 33	ζωογονεῖν.	—	—
11, 54	θηρεύειν.	—	—
6, 34	τὰ ἴσα.	—	—
12, 29	μετεωρίζεσθαι.	—	—

		Allein Lc.
6, 36	οἰκτίρμων.	
11, 22	πανοπλία.	— —
— 38	πιέζειν.	— —
— 48	πλημμύρα.	— —
19, 14	πολίτης.	— —
— 13	πραγματεύεσθαι.	— —
— 14	πρεσβεία.	— —
6, 47	ῥῆγμα.	— —
12, 42	σιτομέτριον.	— —
6, 48	σκάπτειν.	— —
— 23	σκιρτᾶν.	— —
— 22	σκῦλον.	— —
7, 4	σπουδαίως.	— —
17, 6	συκάμινος.	— —
— —	ὑπάρχειν = εἶναι.	— —
11, 21	φῶν.	— —

§. 2.

Synonyme.

Matthäus.		Lucas.
5, 3	βασ. τῶν οὐρ.	6, 20 βασ. τ. θεοῦ.[1]
— 12	ἀγαλλιᾶσθαι.	— 23 σκιρτᾶν.[2]
— 39	ῥαπίζειν.[3]	— 29 τύπτειν.
— — 5	στρέφειν.[4]	— — παρέχειν.
7, 16	πονηρός.	— 43 σαπρός.[5]
— 19	πᾶν.	— 44 ἕκασιον.[6]
12, 35	ἐκβάλλειν.	— 45 προφέρειν.[7]
7, 24	ἀνήρ.	— 48 ἄνθρωπος.[8]
— 25	βροχή.	— — πλημμύρα.[9]
— 27	πτῶσις.	6, 49 ῥῆγμα.[10]

[1]) Erklärung des hebr. Ausdrucks.

[2]) Verstärkter Ausdruck. Das Wort ἀγαλλιᾶσθαι (vor Freude aufspringen), in der classischen Gräcität nicht vorhanden, entspricht in den LXX dem hebr. רָנַן, עָלַץ, גִּיל und שׂוּשׂ. Lucas giebt dem mehr griechischen σκιρτᾶν den Vorzug.

[3]) Eigentlich mit Ruthen schlagen. Bei Mt. und in den LXX einfach in der Bedeutung „schlagen". Lucas verändert deshalb in τύπτειν.

[4]) In dem Sinne von „zuwenden" minder gebräuchlich. Lucas verbessert παρέχειν.

[5]) Lucas erklärt den Text des Mt. Die Frucht ist schlecht, weil sie σαπρός ist.

[6]) Griechisch, statt des hebr. כָּל.

[7]) Paßlicheres Wort. [8]) Mehr allgemein: „jemand".

[9]) „Sturzfluth". Hier paßlicher als „Regen".

[10]) „Bruch", wegen des Prädicats „groß" geeigneter als πτ. (Fall).

Matthäus.		Lucas.	
11,	3 ἕτερος.[1])	7,	19 ἄλλος.
—	4 βλέπειν.	—	22 ὁρᾶν.[2])
—	7 πορεύεσθαι.[3])	—	24 ἀπέρχεσθαι.
11,	8 οἶκοι τῶν βασ.	—	25 βασίλεια.[4])
—	17 κόπτεσθαι.[5])	—	32 κλαίειν.
—	44 ἐπιστρέφειν.	11,	24 ὑποστρέφειν.[6])
23,	25 παροψίς.[7])	—	39 πίναξ.
—	25 ἀκρασία.[8])	11,	39 πονηρία.
—	23 ἀφιέναι.[9])	—	42 παρέρχεσθαι.
—	— ἀφεῖναι.[10])	—	— παρεῖναι.
—	4 βαρύς.	—	46 δυσβάστακτος.[11])
—	— κινῆσαι δακτύλῳ.	11,	46 προσψαύειν δ.[12])
—	29 τάφος.	—	47 μνημεῖον.[13])
—	35 ὁ ναός.	—	51 ὁ οἶκος.[14])
10,	28 δύνασθαι.	12,	5 ἔχειν ἐξουσίαν τι ποιεῖν.[15])
24,	43 οὐκ ἐᾶν.	—	39 οὐκ ἀφιέναι.[16])
—	— οἰκία.	—	— οἶκος.[17])

[1]) ἕτερος bezeichnet entweder „den andern von zweien", oder etwas von anderer Art, und ist hier nicht das rechte Wort. Luc. verbessert: ἄλλος.

[2]) Paßlicher als βλέπειν (anblicken), was hier nicht das rechte Wort ist.

[3]) „Gehen" wird von Lc. richtig durch „hingehen" erklärt.

[4]) „Palast". Mt. behalf sich, bei minder reichem Wortschatz, mit der Umschreibung: „Häuser der Könige".

[5]) „Sich schlagen" (auf die Brust), zum Zeichen der Betrübniß. Lucas erklärt den uneigentlichen, aber originelleren Ausdruck des Mt.

[6]) „Zurückkehren", besser als ἐπιστρ., kommt in den Evv. allein bei Lc. vor (vergl. Gal. 1, 17). Ἐπιστρέφειν im Act. bedeutet: jemanden auf etwas hinwenden oder hinkehren, oder, intransf. sich umwenden, umkehren, Lc. 1, 16. In der Bedeutung „wiederkehren" kommt es bei Lc. allein vor, 8, 55, wo der Verfasser vielleicht von 1. Kön. 17, 22 LXX abhängig ist.

[7]) Eigentlich eine besondere Schüssel für ausgesuchte Speisen, Xen. Cyr. I, 3, 4. Später mehr allgemein „eine Schüssel". Lc. giebt dem mehr allgemeinen πίναξ den Vorzug.

[8]) „Schwelgerei, Unmäßigkeit". Für dieses, zur Beschreibung der Pharisäer minder paßliche und überdies minder gebräuchliche Wort schreibt Lc. das allgemeinere πονηρία. Aus denselben Gründen schreiben andere Hdschr. des Mt. ἀδικίας und πλεονεξίας.

[9]) und [10]) „Nachlassen". Lc. stärker: daran vorübergehen (vorsätzlich versäumen).

[11]) „Schwer zu tragen". Nähere Erklärung von „schwer".

[12]) „Anrühren", mit einem Finger, ist stärker als „bewegen".

[13]) Die gewöhnlichen „Gräber" (Mt.) werden bei Lc. als Monumente oder prunkende Gräber hingestellt.

[14]) „Das Haus", näml. Gottes. Nähere Bestimmung des „Tempels".

[15]) Nähere Erklärung des „Könnens". Man kann etwas, indem man die Macht dazu hat.

[16]) „Nicht zulassen", d. i. thätlich verhindern. Stärker als οὐκ ἐᾶν, non sinere. Vgl. Lc. 4, 41, wo οὐκ ἤφιεν, Mc. 1, 41 erklärt wird: ἐπιτιμῶν οὐκ εἴα.

[17]) Gewöhnlicher Ausdruck zur Bezeichnung eines Hauses, als Gebäude gedacht.

Matthäus.	Lucas.
— 45 δοῦλος.	— 42 οἰκόνομος.[1])
— — τροφή.	— — σιτομέτριον.[2])
— — οἰκετεία.	— — θεραπεία.[3])
— 47 ἀμήν.	— 44 ἀληθῶς.[4])
10, 34 νομίζειν.	— 51 δοκεῖν.[5])
— — μάχαιρα.	— — διαμερισμός.[6])
16, 3 γινώσκετε (ποιεῖν τι).	— 56 οἴδατε.[7])
— — διακρίνειν.[8])	— — δοκιμάζειν.
5, 25 ὑπηρέτης.	12, 58 πράκτωρ.[9])
— 26 κοδράντης.	— 59 λεπτός.[10])
10, 38 ἀκολουθεῖν ὀπ.	14, 27 ἔρχ. ὀπίσω τ.[11])
5, 32 μοιχᾶσθαι.[12])	16, 18 μοιχεύειν.
10, 39 εὑρίσκειν τὴν ψυχ.	17, 33 ζωογονεῖν τ. ψ.[13])

Die meisten hier vorkommenden Synonyme haben den Zweck, den Styl zu verbessern oder die Worte des Matthäus näher zu erklären, und weisen dadurch den Charakter eines später überarbeiteten Textes auf.

§. 3.

Zusammengesetzte Zeitworte.

	Allein Lc.
6, 38 ἀντιμετρεῖν.	
6, 30 ἀπαιτεῖν.	— —
— 35 ἀπελπίζειν.	— —

[1]) Nähere, mehr paulinische Bezeichnung des δοῦλος.

[2]) Abgemessener Antheil. Präciser als „Nahrung".

[3]) Eigentl. „Hausgenossen". Luc. erklärt: Dienstboten, Dienerschaft.

[4]) Uebersetzung.

[5]) Nähere Bestimmung des „Meinens". Das „Meinen" war eine verkehrte Meinung oder Wahn.

[6]) Erklärung des uneigentlichen „Schwerdt".

[7]) Besserer Ausdruck. Im Lateinischen würde es heißen: »scio aliquid facere«, nicht cognosco. Franz.: »savoir faire«.

[8]) Die Unterscheidung des Wetters, die hier gemeint ist, beruht auf einer vorgängigen Prüfung der Gestalt des Himmels. Deshalb giebt Lc. dem δοκιμ. vor dem anderweitig eben so paßlichen und ursprünglicheren διακρίνειν den Vorzug.

[9]) Der Diener wird von Lc. näher nach seiner Verrichtung als πράκτωρ, griechischer Beamter, der insbesondere mit dem Eintreiben von Schulden beauftragt ist, bezeichnet.

[10]) Die kleinste Münze ist gemeint. Bei den Römern war dies der auch in Palästina gültige Quadrans. Luc. zieht den griechischen λεπτός, eine noch kleinere Münze, vor, welche nur die Hälfte des röm. Quadrans betrug. Vgl. Mc. 12, 35.

[11]) Lucas vermeidet die Tautologie im Ausdruck des Mt.

[12]) Im N. T. allein Mc. und Mt. Die passive Form bei Mt. wird eigentlich vom Weibe gebraucht. Mt. 14, 9 B. C.

[13]) Erklärung des Ausdrucks „seine Seele finden."

	Allein	Lc.
13, 25 ἀκοκλείειν.	—	—
11, 53 ἀποστοματίζειν.	—	—
1, 22 διανεύειν.	—	—
19, 15 διαπραγματεύεσθαι.	—	—
11, 29 ἐπαθροίζεσθαι.	—	—
19, 15 ἐπανέρχεσθαι.	—	—
— 21 καθοπλίζεσθαι.	—	—
10, 15 καταβιβάζειν.	—	—
19, 27 κατασφάττειν.	—	—
11, 42 παρεῖναι.	—	—
19, 16 προεργάζεσθαι.	—	—
7, 48 προρρήγνυμι.	—	—
11, 46 προσψαύειν.	—	—
6, 45 προφέρειν.	—	—
12, 2 συγκαλύπτειν.	—	—
6, 49 συμπίπτειν.	—	—
6, 38 ὑπερεκχύνεσθαι.	—	—

§. 4.

Vertauſchung der Tempora der Zeitworte.

Matthäus.	Lucas.
7, 26 πᾶς ὁ ἀκούων καὶ ποιῶν.	6, 49 ὁ δὲ ἀκούσας [1])
11, 4 ἀκούετε καὶ βλέπετε.	7, 22 εἴδετε καὶ ἠκούσατε. [2])
— 7. 8. 9 ἐξήλθατε.	— 24. 25. 26 ἐξεληλύθατε. [3])
— 18. 19 ἦλθεν.	— 33. 34 ἐλήλυθεν. [4])
10, 28 φοβεῖσθε.	12, 4 φοβηθῆτε. [5])
8, 20 λέγει.	9, 58 εἶπεν. [6])
11, 20 ἐγένετο.	10, 13 ἐγενήθησαν [7]).

---

[1]) Zur Bezeichnung einer allgemeinen Wahrheit verdient der Acc. den Vorzug.

[2]) Lc. gebraucht die Aoriſte im Hinblick auf die vorher geſchehenen Wunder, 7, 2—17. Mt. gebraucht das Präſens im Hinblick auf die geiſtigen Thaten Jeſu, die er täglich verrichtete. Vgl. S. 43.

[3]) und [4]) Die Perfecte bei Lc. finden ihre Erklärung in der Abſicht des Lc., die Wirkſamkeit des Johannes als eine abgeſchloſſene Periode darzuſtellen. Der Aor. hiſt. iſt im Munde Jeſu paßlicher.

[5]) Der conjunct. Aor. verdient hier den Vorzug, da es hier mehr einen Rath als einen Befehl gilt. S. Winer Gramm. S. 255, Nr. 4.

[6]) Die bekannte Veränderung des Präſens des Mc. in den Aor. hiſt. (ſ. ält. Ev. S. 117. 118).

[7]) Spätere hell. Form des Acc.

Matthäus.	Lucas.
6, 11 *δός*. (vgl. 5, 42[1])	11, 3 *δίδου* (vgl. 6, 30).
— 12 *ἀφήκαμεν* (B ℵ Or.).	— 4 *ἀφίομεν*.
9, 34 *ἔλεγον*.	11, 15 *εἶπον*.
10, 30 *ἠριθμημέναι εἰσίν*.	12, 7 *ἠρίθμηνται*.[2])
24, 43 *διορυγῆναι*.	— 39 *διορυχθῆναι*.[3])
— 45 *δοῦναι*.	— 42 *διδόναι*.[4])
— 48 *ἐλθεῖν*.	— 45 *ἔρχεσθαι*.[5])

§. 5.

Das Verbum finitum mit einem Particip.

Matthäus.	Lucas.
7, 24 *πᾶς ὅστις ἀκούει*.	6, 47 *πᾶς — ὁ ἀκούων*.
— — *ὅστις οἰκοδομήσει*.	— 48 *οἰκοδομῶν*.
— 26. — *ᾠκοδόμησεν*.	— 49 *οἰκοδομήσας*.
11, 2 *πέμψας εἶπεν*.	7, 19 *ἔπεμψε λέγων*.
— 16 *προσφωνοῦντα λέγουσιν*.	— 32 *προσφωνοῦσι λέγοντες*.
8, 21 *ἀπελθεῖν καὶ θάψαι*.	9, 59 *ἐπίτρεψόν μοι ἀπελθόντι — θάψαι*.
S. Aelt. Ev. S. 116. 117.	

§. 6.

Präpositionen.

Matthäus.	Lucas.
5, 44 *προσέρχεσθαι ὑπέρ*	6, 18 *πρ. περί τ.*[6])
11, 7 *λέγειν τινι*.	7, 24 *λέγειν πρός τ.*[7])
12, 38 *ἀπὸ σοῦ ἰδεῖν*.	11, 16 *παρὰ σοῦ*.[8])
23, 34 *ἀποστέλλειν πρὸς*.[9])	— 49 *ἀπ. εἰς τ.*
10, 35 *διχάσαι κατὰ τινός*.	12, 53 *διαμερίσθ. ἐπὶ τινί*.[10])

[1]) Der Imper. Aor. wird zur Bezeichnung eines Befehls gebraucht, welcher in einem bestimmten Augenblick ausgeführt wird; das Präsens von etwas, das fortwährend geschehen muß. Mc. schreibt *δός*, in Verbindung mit *σήμερον*, Lc. verbindet *δίδου* mit *καθ' ἡμέραν*. Vgl. Lc. 6, 30 mit Mt. 5, 42.

[2]) Hiervon soll in §. 14 die Rede sein.

[3]) Bessere Form des Perfects. [4]) Gewöhnlichere Form des Aor.

[5]) Die Infinit. praesent. des Lucas verdienen in dergleichen Ausdrücken allgemeiner Art den Vorzug und können als Correcturen angesehen werden. Vgl. Winer, Gramm. S. 297.

[6]) Vergl. Ap.-Gesch. 8, 15; Col. 1, 3; 4, 3; 1. Thess. 5, 25; 2. Thess. 1, 11; 3, 1.

[7]) Gewöhnliche Form bei Lc., die bei Mt. nirgend, bei Lc. unzählige Male vorkommt.

[8]) Verbesserung.

[9]) Vergl. Mt. 21, 34. 37; 23, 37; 27, 19. Auch Lucas gebraucht anderwärts *πρός*, 7, 20; 13, 34; 20, 10, bedient sich aber hier des *εἰς*, um anzudeuten, daß die Gesandten in ihrer Mitte auftreten: vgl. Ap.-Gesch. 26, 17; Joh. 3, 17; 10, 36.

[10]) Befremdend ist, daß Lc. in demselben Satze schreibt, daß ein Vater *ἐπὶ υἱῷ* (dat.) und eine Mutter *ἐπὶ θυγατέρα* (acc.) uneins war. Da *ἐπί* c. dat. in der Bedeutung „gegen" nicht gebraucht wird, muß man wahrscheinlich im Zusammenhange mit *ἐν ἑνὶ οἴκῳ* übersetzen: „uneins werden drei bei zwei und zwei bei drei, ein Vater bei einem Sohne und ein Sohn bei einem Vater (wohnend), und so danach „eine Mutter gegen eine Tochter u. s. w."

§. 7.

Partikeln.

Matthäus.	Lucas.
5, 48 ὡς.	6, 36 καθώς.
6, 12 ὡς καί.	11, 4 καὶ γάρ.
7, 9 ἢ τίς.	— 11 τίνα δέ.
12, 40 ὥσπερ.	— 30 καθώς.
6, 22 ἐάν (wenn).	— 34a ὅταν (wann).
— 23 ἐάν.	— 34b ἐπάν.
11, 16 δέ.	7, 31 οὖν.
10, 30 δὲ καί.	12, 7 ἀλλὰ καί.
— 32 οὖν.	— 8 δέ.
— 34 ἀλλά.	— 51 αλλ᾽ ἤ.
23, 39 λέγω γάρ.	13, 35 λέγω δέ.[1]

Die Stellung oder Veränderung der Partikeln bei Lc. verräth das Bestreben nach Verbesserung des Ausdrucks. S. Aelt. Ev. S. 95. 96.

§. 8.

Der Artikel.

Matthäus.	Lucas.
11, 23 ἕως ᾅδου	10, 15 ἕως τοῦ ᾅδου.[2]
10, 35 κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, τῆς μητρὸς αὐτῆς, κατὰ τῆς πενθ.[3]	12, 53 ἐπὶ πατρί, ἐπὶ μητέρα.

§. 9.

Stylverbesserung.

Mat. 3, 8. „Frucht", collectiv. Lucas 3, 8 giebt wegen des Plurals ποιήσατε dem Plural den Vorzug. Vgl. v. 9.

Mat. 3, 9. „Meint nicht zu sagen bei euch selber." Stylistisch unrichtig. Mt. hätte schreiben sollen: „meint nicht bei euch selber" oder „sagt nicht bei euch selber". Lucas verändert deshalb „meint nicht" in „nehmt euch nicht vor zu sagen u. s. w." 3, 8.

---

[1]) Die Veränderung hängt mit dem Auslassen von ἄρτι bei Mt. zusammen, worüber in §. 14 das Nöthige gesagt werden soll. Bei Lc. ist δέ copulativ = καί.

[2]) Der Artikel ist unnöthig, verräth aber die Sucht stylistischer Genauigkeit.

[3]) Die Artikel und das Pron. pers. sind unnöthig. Indessen läßt sie Lc. im zweiten Satz des Verses stehen: ἐπὶ τὴν νύμφ., ἐπὶ τὴν πενθ.

Mt. 5, 2 „Oeffnete seinen Mund." Ein Hebraismus, für welchen Lc. das mehr Griechische „schlug seine Augen auf" an die Stelle setzt (vgl. 16, 23; 18, 13), ein Ausdruck, welcher bei Mc. und Mt. nicht vorkommt.

Mt. 5, 12 „in den Himmeln." Hebr. Lucas 6, 23: „im Himmel".

Mt. 5, 12. „So" (οὕτως). Die Redaction des Lucas κατὰ τὰ αὐτά, 6, 23, hebt noch deutlicher hervor, daß für die Jünger dasselbe Loos zu erwarten stand, wie früher für die Propheten.

Mt. 6, 22, ἐὰν οὖν. Lc. läßt 11, 34 das hier weniger paßliche οὖν hinweg und fügt dagegen sehr passend καί vor ὅλον ein. Die bedeutungslose Veränderung von ἔσται in ἐστιν kann mit dem voraufgehenden Präs. ᾖ zusammenhängen.

Mt. 7, 4. „Wie werdet ihr sagen?" Lc. 6, 42 genauer: „wie könnt ihr sagen?"

Mt. 7, 3a. ἐν τῷ σῷ ὀφθ. Lc. 6, 41 stärker: τῷ ἰδίῳ ὀφθ.

Mt. 7, 3b. τὴν ἐν τῷ σῷ ὀφθ. δοκόν. Der Nachdruck liegt hier auf dein Auge, im Gegensatz mit dem Auge deines Bruders, während v. 3a. der Nachdruck auf Splitter im Gegensatze zum Balken gelegt ist. Lucas verbessert, indem er in beiden Gliedern des Satzes Splitter und Balken voranstellt. Dasselbe findet bei Lc. 6, 42b, vgl. mit Mt. 7, 5 statt.

Mt. 7, 4 „Siehe, der Balken (ist) in deinem Auge." Besser wäre der, aus V. 3 wiederholte Artikel hier weggelassen. Lucas schreibt sorgfältiger 6, 42: „während du den Balken, der in deinem Auge ist, nicht siehst."

Mt. 7, 27. „Und der Regen fiel nieder u. s. w." Lc. gebraucht hier 6, 48 den Gen. absolutus πλήμμ. γενομένης.

Mt. 8, 6. ὁ παῖς μου. Hebr. עבד. Lucas setzt dafür, 7, 2 und 10: δοῦλος, läßt jedoch v. 7 παῖς in der Rede des Hauptmannes stehen. Ein Beweis, daß er corrigierte.

Mt. 10, 28. „Seele und Leib verderben in der Hölle." Da der Leib keine Beute der Gehenna werden kann, ließ Lucas in diesem Satze „Seele und Leib" weg, 12, 5.

Mt. 10, 29. „Wird auf die Erde fallen ohne euren Vater." Lc. bringt hier erklärend bei, 12, 9: „ist bei Gott vergessen."

Mt. 11, 7. „Als diese hingingen." Lc. 7, 24 deutlicher: „die Boten des Johannes."

Mt. 11, 9. Τί ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν; Aus dieser Construction scheint zu folgen, daß auch v. 7 mit einer von dem Receptus abweichenden Interpunction gelesen werden muß: τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον; θεάσαθαι κάλαμον κτέ; und v. 7: τί ἐξήλθατε; ἰδεῖν ἄνθρωπον κτέ. Lucas stellt v. 26 ἰδεῖν vor προφ., und diese Abweichung von Mt. läßt bemerken, daß er absichtlich schrieb τί ἐξήλ. ἰδεῖν; προφήτην; demgemäß muß denn auch Lc. V. 24 und 25 interpungirt werden. Mat. schreibt: „wozu seid ihr in die

Wüste hinausgegangen? Um Rohr zu sehen u. s. w."? Lucas: „was seid ihr in die Wüste gegangen zu sehen u. s. w.? Rohr u. s. w."? Die veränderte Redaction des Lucas beruht hier auf einer unrichtigen Auffassung des Textes des Mt.

Mt. 11, 18. 19. „Sie (die Leute) sagen." Da die Rede vor dem versammelten Volkshaufen gehalten wird, so läßt Lc. 6, 31 Jesum sich an diesen wenden, und verändert die Worte in „ihr sagt".

Mt. 11, 19. *Τελωνῶν φιλός* (ein Zöllnerfreund). Luc. 7, 34: *φιλὸς τελ.* (ein Freund von Zöllnern). Der Text des Mt., bei welchem der Nachdruck auf „Zöllner" liegt, ist hier sichtlich ursprünglicher. Lucas stellt die Worte in die gewöhnliche Reihenfolge (vgl. Aelt. Ev. S. 108—116).

Mt. 23, 25 „Inwendig sind sie (die Becher und Schüsseln) voll Raub und Gefräßigkeit." Bild und Sache laufen hier durcheinander. Lucas 9, 39 schreibt deshalb correcter: „euer Inwendiges ist voll von u. s. w."

§. 10.

Weggelassene überflüssige Worte des Matthäustextes [1]).

Matthäus.		Lucas.	
5, 39	auf die rechte Backe	6, 29	
8, 24	ein kluger Mann	— 48	ein Mensch
— 26	ein thörichter Mann	— 49	ein Mensch
— 8	sprich es nur	7, 7	
— 10	Amen ich sage euch	— 9	
11, 10	ich (*ἐγώ*) sende	— 27	
8, 22	folge mir	9, 60	
11, 22	ich sage euch	10, 13	
7, 10	oder um einen Fisch bitten würde	11, 11	
12, 44	leer	— 28	
— 39	böse und ehebrecherisch	— 29	
— —	Jonas des Propheten	— —	
6, 23	dein Auge	— 34a	das Auge
— —	wenn dein Auge böse ist	— 34b	wenn es böse ist
— —	ganze Leib.	— 34	
23, 35	Zacharias, den Sohn des Barachias.	— 51	
10, 31	ihr (*ὑμεῖς*) seid besser	12, 7	
6, 25	*τῇ ψυχῇ ὑμῶν — τ. σώμ. ὑμῶν*	— 22	

[1]) Die gesperrt gedruckten Worte sind von Lc. weggelassen.

Matthäus.		Lucas.	
—	27 eine Elle	—	26 (eine) Elle
—	32 dies alles	—	30
—	33 dies alles	—	31
24,	51 wo Heulen und Zähneklappern ſein wird (vgl. 8,12).	—	46 vgl. 7, 10. Bei Lc. ſteht dieſer Ausſpruch 13, 28
23,	39 von nun an	13,	34
5,	18 Tüttel oder Jota	16,	17
10,	30 um meinetwillen. Vgl. 16. 25 und Mc. 8, 35 und um des Evangeliums willen.	17,	33 vgl. 9, 24.

Was bei Mt. mehr als bei Lucas gefunden wird, hat nicht den Charakter verdeutlichender Gloſſen, und wurde deshalb von Lc., aus ſtyliſtiſchen Rückſichten, als überflüſſig weggelaſſen.

§. 11.

Gloſſen im Text des Lucas.

Matthäus.		Lucas.	
5,	11 um meinetwillen	6,	22 um des Menſchenſohnes willen
—	— wenn ſie euch ſchmähen	—	— wenn die Menſchen u. ſ. w.
—	12 freuet euch	—	23 + an dem Tage
—	— ſie	—	— ihre Väter
12,	33 Frucht	6,	44 eigene +
7,	16 Diſteln	—	— Dornen
8,	8 Herr!	7,	6 + bemühe dich nicht
—	10 verwunderte ſich	—	9 + über ihn
—	— hörte	—	— dies +
—	— die ihm folgten	—	— die Menge, die ihm folgte
—	— ſagte	—	— kehrte ſich um und +
11,	2 ſandte	—	19 rief ſie zu ſich und +
—	8 in weichen (Kleidern)	—	— + Kleidern
—	— die weiche (Kleider) tragen	—	— + und in Ueppigkeit leben
—	11 iſt aufgeſtanden	—	28 ein Prophet +
—	16 dieſes Geſchlecht	—	31 die Menſchen dieſes + (vgl. v. 20)
—	18 Johannes	—	33 + der Täufer
—	— trank	—	— Wein +
11,	19 ihren Kindern	7,	35 allen +
12,	28 der Geiſt Gottes	11,	20 der Finger Gottes
6,	28 arbeiten	12,	27 ſpinnen
10,	28 kann	—	5 nachdem er getödtet hat +
—	32 ich	—	8 der Menſchenſohn

Matthäus.		Lucas.	
—	37 Sohn oder Tochter	14, 26	Kinder
—	— Vater, Mutter, Sohn, Tochter	—	— + sein Weib und seine Brüder und seine Schwestern und dazu auch seine Seele
—	— ist meiner nicht werth	—	— kann nicht mein Jünger sein
—	38 das Kreuz auf sich nehmen (λαμβάνειν)	—	27 das Kreuz tragen
11	21 in Sack und Asche	10,	13 + gesessen
—	27 alles ist mein	—	23 kehrte sich um und sagte seinen Jüngern: +
13,	17 was (ihr) sehet	—	24 was ihr sehet
7,	11 gute Gaben	11,	13 h. Geist
12,	24 der oberste der Teufel	—	15 Beelzebul +
23,	34 darum	—	49 + sagte die Weisheit Gottes
5,	32 geschiedene	16,	18 von ihrem Manne +

Die Glossen gereichen, nach Art von Commentaren, zur Erläuterung und beweisen die spätere Redaction des Lucas (Vgl. Aelt. Ev. S. 78—91.)

§. 12.

Mißverständniß.

Mt. 3, 7. „Zu (seiner) Taufe kommen." Diese Worte, welche nichts anderes enthalten, als daß die Phar. und Sadd. sich nach dem Platze begaben, wo Johannes taufte, werden von Lc. verkehrt so aufgefaßt, als kamen sie mit der Absicht, von ihm getauft zu werden (*βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ*). Da dies nicht der Fall war und anderwärts ausdrücklich von Lc. verneint wird, 7, 30, setzte er 3, 7 anstatt „die Phar. und Sadd." „das Volk", wodurch jedoch nun die Unwahrscheinlichkeit entsteht, daß Joh. diese Schaaren „Otterngezücht" genannt haben sollte. Vergl. 7, 29 und Mt. 12, 34; 23, 33.

Mt. 3, 12. *Σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην.* Der Grund, weshalb Lc. 3, 17 das Pronomen hinter *ἀποθήκην* setzt, kann nicht in der Sache liegen. Lc. verbindet das Fürwort mit *ἀποθήκην* statt mit *σῖτον*, und muß nun auch dessen Stellung verändern. Vergl. Lc. 5, 13 *ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ* mit Mc. 1, 41: *ἐκτ. τὴν χ. αὐτοῦ ἥψατο* und Lc. 6, 2: *τί ποιεῖτε ὃ οὐκ ἔξεστιν τοῖς σαββ.* — mit Lc. 2, 24: *τί π. τοῖς σ. ὃ οὐκ ἔξεστιν.*

Mt. 12, 2. *Πέμψας διὰ τῶν μαθ.* Vergl. Mt. 14, 10 und Mc. 6, 27, wo *πέμψας* ebenfalls absolut steht. Lucas spricht von zwei Jüngern, 7, 19. Da dies nicht auf Rechnung einer strengen geschichtlichen Genauigkeit gebracht werden kann, so ist wahrscheinlich, daß Lc. irthümlich *δύο* für *διά* gelesen hat.

Mt. 11. 4. „Die Blinden u. s. w. sind bei Mt. im geistlichen Sinne zu verstehen. Die Rede Jesu ist symbolisch und der bildlichen Sprache der Propheten

entlehnt, Jes. 35, 5. 6. 8.; 26, 19. (Alt. Ev. S. 27). Insbesondere kann die eine Erweckung eines leiblich Gestorbenen, Lc. 7, 11—17, nicht zur Erklärung des Wortes „die Todten stehen auf", gereichen, was hier, so wie das Vorhergehende, unter den allgemeinen Kennzeichen der Wirksamkeit Jesu genannt wird. Auch die Ermahnung Mt. v. 6., sich nicht an Jesu zu ärgern, wird erst recht verstanden, wenn in der Antwort Jesu an die Stelle des Wunderthäters auf sinnenfälligem Gebiet, von welchem Johannes gehört hatte, der lediglich geistige Messias tritt. Auch die Coordination der „Predigt des Evangeliums an die Armen" leitet zu demselben Ergebniß. Lucas versteht jedoch dieses mit einander von leiblichen Heilungen und Erweckungen leiblich Todter. Jesus, erklärt er v. 21, war in der Stunde gerade mit der Heilung vieler Krankheiten und Plagen, Besessener und vieler Blinden beschäftigt. Die Erwähnung der Sendung des Johannes ward denn auch bei Lc. in unmittelbare Verbindung mit der Erweckung des Jünglings von Nain gebracht, 7, 11—17, vergl. v. 18, von welcher die Johannesjünger die Nachricht ihrem Meister überbrachten. Das allgemeine „was ihr sehet und hört" Mt. v. 4, wird demzufolge von Lc. in „was ihr gesehen und gehört habt" verändert Lc. v. 22. Vergl. jedoch unten Thl. 6 §. 20.

Mt. 11, 16. *Τοῖς ἑτέροις.* Die ursprüngliche Lesart lautete vielleicht: *τοῖς ἑταίροις.* Schon Lc. 7, 32 scheint irrthümlich *ἑτέροις* gelesen und diesen ihm anstößigen Ausdruck in *ἀλλήλοις* verändert zu haben.

Mt. 12, 28. „Durch den Geist Gottes." Nur unter der Voraussetzung, daß dies die ursprüngliche Lesart ist, konnte hier den Pharisäern „Lästerung des Geistes" zur Last gelegt werden, Mt. 12, 31. 32. Gemeint ist der heilige Geist, der Geist der Reinheit und Menschenliebe, nicht die Macht Jesu. Wunderthaten konnten, ohne daß man den h. Geist lästerte, der Hülfe des Satans zugeschrieben werden (vergl. v. 27 und Mt. 24, 24), aber nicht die Thaten Jesu, welche einen heiligen und sittlichen Charakter trugen. Lucas verstand das nicht, zerbrach 11, 20; 12, 10 den Zusammenhang zwischen Mt. 28 und 31 und änderte in Folge dieses Mißverständnisses den Ausdruck „Geist Gottes" in „Finger Gottes" 11, 20.

§. 13.

Vergrößerung der Wunder durch Lucas.

Mt. 8, 6. Bei Mt. leidet der Knecht des römischen Hauptmanns an einem heftigen Gichtanfall, nach Lc. 7, 2 „lag er im Sterben," wodurch das Wunder der Heilung noch stärker hervortritt. Mt. berichtet weiter, v. 13, daß der Knecht gesund ward. Lc. steigert noch diese Heilung durch die Thatsache, v. 11, daß die Boten bei ihrer Heimkehr den kranken Knecht gesund fanden.

Mt. 11, 2 ff. Lc. 7, 18—23 sah in der symbolischen Rede Jesu eine Berufung auf dessen Wunder (S. die vor. S. und oben auf diesem Blatte).

§. 14.

Heidenchristliche paulinische Tendenz.

Lc. 3, 7—14; Mt. 3, 7—10. Die Erwähnung der Beziehung, in welcher der Täufer nicht nur zum Volk, sondern auch zu den verachteten Zöllnern, welche nach Meinung der Juden den Heiden gleichstanden, und zu den vermuthlich heidnischen Soldaten aus dem Lager des Herodes Antipas stand, kann geschichtlich sein, paßt aber außerdem vorzüglich in eine Schrift, welche, wie das Ev. nach Lc., von Anfang an die Absicht aufweist, den universalistischen Charakter des von Johannes angekündigten Gottesreiches hervorzuheben. Vgl. 7, 29. 30, wo ebenfalls „das Volk und die Zöllner" im Gegensatz zu den „Pharisäern und Schriftgelehrten" unter den treulichen Hörern des Bußpredigers genannt werden. Mit Beziehung hierauf ließ Lc. in diesen Pericopen die bei Mt. v. 7 erwähnten „Pharisäer und Sadducäer" weg, und setzte v. 7 das Volk an ihre Stelle. Vgl. oben S. 42.

Lc. 3, 17. 18; Mt. 3, 12. Die Uebereinstimmung der Texte ist beinahe buchstäblich. Nur fügt Lc. dem Text des Mt. hinzu, daß Johannes durch seine Predigt dem Volk das Evangelium ankündigte (*εὐηγγελίζετο τὸν λαόν*). Auch an diesem, dem Lc. eigenthümlichen Ausdruck (1, 19; 2, 10; 4, 18. 43; 8, 1; 9, 6; 16, 16; 20, 1) erkennt man den paulinischen Verfasser. Um so bemerkenswerther ist der häufige Gebrauch dieses Ausdrucks, als er in einigen Parallelstellen des Lc. anstatt *κηρύσσειν* gesetzt ist. Vgl. Lc. 3, 18 mit Mt. 1, 7; Lc. 4, 43 mit Mc. 1, 38 und Mt. 4, 23; Lc. 9, 6 mit Mc. 6, 12; Lc. 20, 1 mit Mt. 21, 23.

Lc. 6, 17—7, 1. Der Paulinismus unterschied sich von der judenchristlichen Auffassung des Christenthums durch die Aufhebung des gesetzlichen Standpunktes; durch einen Universalismus, durch welchen den Heiden eine selbstständige, von der jüdischen Theokratie unabhängige Stellung in dem Gottesreiche zugesichert wird; durch eine Christologie, welche den jüdischen Messias, Davids Sohn zum Sohne Gottes nach dem Geist und Heilande der Welt erhebt; durch den höheren Standpunkt, auf welchen er sich gegenüber den Aposteln der Beschneidung stellt, und durch die Art, wie er deren Ansehen, auf welches sich die Judenchristen beriefen, in den Schatten stellt. Dies vor Augen vergleiche man die Redaction der sogenannten Bergpredigt bei Lucas und Matthäus.

Diese Rede tritt bei Lucas als eine Rede zur Inauguration der Zwölf auf, deren Einsetzung unmittelbar vorher gemeldet worden. Bei Mt. sind es ebenfalls „Jünger", an welche sich Jesus wendet, 5, 1, aber von den Zwölfen, deren Aussendung erst später, 10, 2—4, erzählt wird, ist hier noch keine Rede. Dieser Umstand muß zur Beurtheilung der Gestalt, in welcher die Rede bei Lc. im Unterschiede von ihrer Redaction bei Mt. vorkommt, im Auge behalten werden.

Was hier zunächst Aufmerksamkeit erregt, ist, daß Lc. die neun Seligpreisungen des Mt. zu einer Vierzahl verkürzt, so daß allein von „den Armen",

„den Hungerleidenden", „denen, die jetzt weinen" und „die von den Menschen gehaßt werden", die Rede ist, während die sittlichen Beschaffenheiten „Sanftmuth, Barmherzigkeit, Reinheit des Herzens und Friedfertigkeit", Mt. 5, 4. 7. 8. 9 und auch 10, bei Seite bleiben. Ueberdies räumen „die Armen am Geist" den „Armen", „die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten" den „Hungernden" den Platz. Dem gegenüber stehen im weiteren Verfolg bei Lc. Wehklagen, die Mt. nicht hat, über „die Reichen", über „die, welche satt sind", welche „lachen" und „des Lobes aller Leute sich erfreuen", v. 24—29.

In dieser Veränderung hat man die Uebertreibung einer später eingedrungenen Ascese, durch welche schon früh der ursprüngliche sittliche Standpunkt Jesu verunreinigt wurde, zu erkennen gemeint. Da diese Anschauungsweise vor allem dem Ebionitismus eigen war, hat man diese und gleichartige Aussprüche des Lucas unter die Rubrik der judenchristlichen Bestandtheile gebracht, welche der Evangelist mit einem Kern von anderwärts hervortretenden pauliniſchen Reden und Berichten verbunden habe, und daraus gefolgert, daß es dem Verfasser mit dieser Zusammensetzung darum zu thun war, beide Parteien, die jüdische und die pauliniſchen Heidenchristen, mit einander zu versöhnen.

Da jedoch 1. von einer solchen conciliatorischen Absicht, durch die Einfügung jüdischer Elemente auch die antipauliniſche Partei zu befriedigen, anderwärts im dritten Evangelium, mindestens an unverdächtigen Stellen, keine Spuren vorkommen, 2. die vermeintlich rein sittliche Redaction in diesem Falle gerade im jüdischchristlichen Matthäusevangelium vorkommt, und deshalb zu Gunsten der jüdischchristlichen Lehre keine Umänderung zu erfahren brauchte, 3. die Ascese, und insbesondere das Lob der Armuth nicht dem Judenchristenthum ausschließlich eigen ist, sondern eben so sehr bei Paulinern Eingang und selbst in den Schriften des Paulus Empfehlung fand, 1. Cor. 1, 26—28; 2. Cor. 6, 10, so entsteht die Frage, ob nicht die Abweichung des Lc., anstatt jüdisch ebionitisch zu sein, eine andere Erklärung fordere. Wir bemerken hierzu: 1. die Auslassung der Worte „am Geist" nach „Armen", und von „nach der Gerechtigkeit" und „und dürsten" nach „Hungern", beweist keineswegs, daß hier das Lob der Armuth als solcher verkündigt wird, da der Text des Lucas eben so wohl als Abkürzung des ausführlicheren des Matthäus angesehen werden kann, so daß auch das dogmatisch bedeutungslose διψῶντες von Lc. übergangen wurde; 2. die „Armen" und die „Hungernden" bei Lc. können, vgl. 1, 53; 4, 18 und 7, 5 die verwahrloste Volksklasse bezeichnen, auf welche die Pharisäer mit Verachtung herabsahen, die aber von Jesu selig gepriesen ward, nicht weil sie arm war, sondern (vgl. Lc. 7, 5) weil ihr die Aussicht auf das kommende Gottesreich eröffnet wurde, von welchem sie durch die Hierarchie ausgeschlossen war; 3. halte man fest, daß die Seligpreisungen sowohl bei Lc. als bei Mt. zu einander gehören, so daß, was von „den Armen" gesagt wird, auch auf „die Hungernden" und „die, welche weinen" sich bezieht. Die Armen, die hier gemeint sind, sind denn solche Arme, die obschon sie geistig verwahrlost waren, doch

hungerten, d. i. verlangend nach einem beſſeren Zuſtande ausſahen und ihren Mangel trauernd empfanden. Die Worte haben ſo bei Lc. und Mt. denſelben Sinn. Dazu kommt, daß in der folgenden Seligpreiſung dieſelben Armen, Hungernden und Trauernden als ſolche vorkommen, die von den Menſchen geſchmäht und geläſtert werden, nicht wegen ihrer Armuth, ſondern wegen der Beziehung zu des Menſchenſohn, eine Schmach, welche „die Armen" als ſolche nicht traf. Ebenſo läßt ſich fragen, ob die dieſen Armen gegenübergeſtellten „Reichen" und „Satten" im eigentlichen Sinne zu nehmen ſeien und nicht vielmehr die im theokratiſchen Bereiche Angeſehenen bedeuten, die ſich ſelbſt für reich an geiſtlichen Gütern hielten und dafür galten, in demſelben Sinne, in welchem Apoc. 3, 17 von Menſchen die Rede iſt, welche ſagen, „daß ſie reich ſind und reich geworden ſind und keinen Mangel haben", oder in welchem Paulus den Corinthern nicht ohne Ironie ſchreibt: „ſchon ſeid ihr ſatt, ſchon ſeid ihr reich geworden", obgleich er, dem folgenden „ach wenn" zufolge, das Gegentheil meint, 1. Cor. 4, 8.

Noch wahrſcheinlicher wird dieſe Auffaſſung, wenn man annimmt, daß die älteſte Form, ſei es in der Tradition, ſei es in den λόγια des Mt., ebenfalls allein πτωχοί und πεινῶντες geweſen iſt, und daß τῷ πν. und τὴν δικ. für Gloſſen des canoniſchen Mt. zu halten ſind, welche von Lc. als überflüſſig weggelaſſen wurden. In dieſem Falle giebt es um ſo weniger Grund, bei Lc. an andere „Arme" und „Hungrige", als bei Mt. zu denken. Die veränderte Redaction „die da weinen" und „die lachen" beweiſt nicht das Gegentheil, da „weinen" und „lachen" bei Lc. metaphoriſch daſſelbe bedeuten, wie „trauern" und „getröſtet werden" bei Mt. (Vgl. σκιρτᾶν, Lc. v. 23 für ἀγαλλιᾶσθαι, Mt. v. 12). Daſſelbe gilt von Lc. 6, 24 und 25ᵇ, als Gegenſatz zu v. 21 und Mt. 5, 6.

Geſchichtlich aufgefaßt galten dieſe Seligpreiſungen im Munde Jeſu den Leuten aus dem Volk, welche das Geſetz nicht kannten und deshalb von den Phariſäern verwahrloſt und verachtet wurden. Jeſus nannte ſie ſelig, nicht wegen ihrer Armuth, ſondern weil ſie, inſofern ſie nach Gerechtigkeit hungerten und deren Mangel betrauerten, im Gottesreich ihr Verlangen nach höheren Gütern befriedigt ſehen ſollten.

Daß die Anwendung hievon bei Lc. über die Zeit Jeſu hinausreicht, geht aus den Worten hervor, welche er dem ſchon zweimal geſprochenen „wehe euch" hinzufügt, und aus der Art, wie er Mt. 5, 10—12 verändert und erweitert, Lc. 6, 22—24. „Wehe euch", ſagte Jeſus, „wenn alle Leute von euch wohl reden, denn desgleichen thaten ihre Väter den falſchen Propheten auch," Lc. v. 26. Die „Leute", die hier gemeint ſind, ſind Juden, welchen ſich der Evangeliſt, zufolge des „ihre Väter" fremd fühlt. Der Juden Väter hatten die falſchen Propheten gelobt, und der Nachwuchs dieſer Väter (die Tonangeber im Judenthum) iſt es, nach deren Lobe zu trachten Jeſus ſchon hier im Voraus ſeinen Jüngern wehrt. Die Juden ehrten die Zwölfe.

Es war Jacobus der geehrte Mann in Jerusalem. Dagegen verachteten sie Paulus und seinen Anhang, sonderten sie ab, überluden sie mit Schmähungen und lästerten ihren guten Namen, v. 22. Diese Worte, welche Lc. nicht ohne Absicht vor das ursprüngliche „schmähen, verfolgen und übles reden um Jesu willen", Mt. v. 11, hinstellt, enthalten eine getreue Zeichnung des Verhaltens der Juden und Judenchristen gegen Paulus, den sie haßten, schmähten und dem sie üble Namen (ὄνομα πονηρόν) gaben (man denke z. B. an die „Mißgeburt" 1 Cor. 15, 8, an „den feindlichen Menschen", welcher die böse Saat auf den Acker streut, Hom. Clem.), und dessen Anhänger sie Bileamiten, Genossen der Isebel, falsche Propheten, Apoc. 16, 13; 19, 20; 20, 10, ja eine „Synagoge des Satans" nannten und von ihrer Gemeinschaft „absonderten" (ἀφορίσωσιν), Apoc. 21, 27, während sie „die Zwölf" verherrlichten, Gal. 2, 9; Apoc. 21, 14. Vor dem Lobe dieser jüdischen Bewunderer, an welchem später die Zwölf, im Unterschiede von Paulus, sich erfreuen mochten, läßt Lc. Jesum die Seinen hier schon im voraus warnen. Strebt nicht, will er sagen, nach dem Lobe bei jedermann. Denn dieses Lob hat keinen Werth, da es euch von Menschen zukommen wird, die eben wie ihre Väter falsche Propheten beräuchern und die wahren Propheten verfolgen, v. 23. 26. Dagegen war es selig (wie dies bei den Paulinern der Fall war), wegen des Menschensohnes (ein Ausdruck, welcher bei Lc. an die Stelle des einfachern ἕνεκεν ἐμοῦ, Mt. 5, 11 tritt), geschmäht, ja abgesondert zu werden; denn der Lohn für solche wird groß sein. Leuchtet aus diesem mit einander, was allein Lc. hat, sichtlich eine Anwendung auf spätere geschichtliche Zustände durch, so liegt die Vermuthung auf der Hand, daß Lc. auch in den Seligpreisungen und in dem „Wehe euch" auf den später geführten Streit anspielt. Die Judenchristen nannten ihre Geistesverwandten reich, Apoc. 2, 19, und die Pauliner, die sich für reich in Gott achteten, arm, nackt und blind, Apoc. 3, 17. Bei Lc. dagegen nennt Jesus die Armen und Elenden selig und spricht das „Wehe euch" aus über die, welche sich reich wähnen und meinen an nichts Mangel zu haben, während er seine Jünger schon im voraus warnt, nach deren Lobe zu trachten.

In der Rede des Mt. wird vorausgesetzt, daß unter den Zeitgenossen Jesu, denen er das Gottesreich zuspricht, Barmherzige, im Herzen Reine, Friedensstifter gefunden wurden, also Menschen, welche ohne den Einfluß Jesu schon δίκαιοι waren. Diese Auffassung ist nicht paulinisch, Röm. 3, 12. 19. Jesus erkannte, auch außerhalb seiner Gemeinschaft, Gerechte sowohl als Sünder; nach Paulus dagegen sind ohne Christus alle Menschen, Juden sowohl als Heiden, Sünder, Röm. 5, 8. Das Kind Adams, ohne Christum gedacht, ist ein Elender, Röm. 7, 24, eine Beute der Finsterniß, ein Armer, der erst durch Christus reich wird, 2 Cor. 8, 9. Kann es befremden, daß ein Mann dieser Schule von den Seligpreisungen, welche in seiner Quelle vorkamen, durch Auswahl nur die herübernahm, welche den Menschen als geistlich arm, Hunger leidend, trauernd und hülfsbedürftig darstellen?

Kann im Paulinismus von jenen Tugendhaften keine Rede sein, so erklärt sich hieraus auch sogleich, daß Lc. bei den Worten „welcher seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte", die „Guten" und „Gerechten" übergeht, allein von Gottes Güte gegen „Undankbare und Böse" redete, Lc. 6, 35, und an die Stelle der „Vollkommenheit" Gottes in der Liebe, Mt. 5, 48, Gottes „Barmherzigkeit" setzt, v. 36.

Werden in der Rede Mt. 5, 13. 14. die damaligen Hörer, nach Lc. eben die Zwölf, als das „Licht der Welt" und „das Salz der Erde" vorgestellt, so konnte auch diese Vorstellung einem Verfasser nicht gefallen, welchem zufolge die Zwölf von Paulus verdunkelt waren, von welchem erst mit Nachdruck gesagt werden konnte, daß er das Licht Christi vor der Welt habe leuchten lassen, während die Zwölf ihre Sendung auf Israel beschränkt hatten.

Aus der Rede bei Mt. wird ferner von Lc. Mt. 5, 17—43 wegelassen. Daß Jesus nichts anderes beabsichtigte als die Vollenfaltung (τὸ πληροῦν) des Mosaismus (Gesetz und Propheten) Mt. 5, 17, mag thatsächlich richtig sein, gefiel aber nicht mehr, seit man unter dem Einfluß des Paulus das Christenthum als eine ganz „neue Schöpfung" 2. Cor. 5, 17; Gal. 6, 15, als einen „neuen Bund", 1. Cor. 11, 25; 2. Cor. 3, 6, als ein Vereintwerden des Sohnes Gottes, des idealen Himmelsmenschen, mit dem verdorbenen menschlichen Geschlecht, 1. Cor. 15, 47, hatte ansehen lernen. Kein Wunder, daß Lucas dies und alles, was damit weiter zusammenhing, nicht für wahre Lehre Jesu erkennen konnte und deshalb bei Seite ließ.

Bei der Vergleichung von Stellen, welche Lc. mit Mc. gemein hat, fällt ferner die Vertauschung des μισθός, Mt. 5, 46 mit der paulinischen χάρις, 6, 32. 33. 34, ins Auge, welche jedoch bei dem Evangelisten v. 23 und 35, aus leicht erklärlicher und öfter vorkommender Unachtsamkeit, unterblieb. Der paulinische Christ empfängt keinen Lohn, sondern ist, was er ist, durch Gottes Gnade, Röm. 6, 23. Eben so beachte man, wie im Text des Lc. statt „die Zöllner und die Heiden", Mt. 5, 46. 47, „die Sünder" Lc. 6, 34 eintreten. Nicht als ob jene im Urtheile des Paulus und seiner Schule solche nicht wären, Lc. 15. 1. 7. 10; 5, 32; 18, 13, sondern, daß sie es vorzugsweise und im Unterschiede von andern wären, Lc. 7, 34; 18, 11, war in den Lehren eines Pauliners mit Recht ein Mißklang, welchen er, als nicht im Munde Jesu passend, bei Seite stellte (vgl. Lc. 13, 2. 4, und was darüber später in diesem Werk gesagt werden soll). Im Gebrauch dieser Ausdrücke hielt sich Jesus an den bestehenden Sprachgebrauch, ohne daß etwa folgte, daß er dieses Vorurtheil theilte, da er im Gegentheil auch bei Heiden und Zöllner das Gute zu ehren wußte (Mt. 8, 10; 9, 9). Sehr begreiflich ist dessenungeachtet, daß ein Pauliner an diesen für Heidenchristen ärgerlichen Ausdrücken Anstoß nahm und sogar anderwärts, wo nicht Jesus, sondern die Pharisäer sprechen, die Combination „Zöllner und Sünder" vermeidet, Lc. 5, 29. 30, vgl. Mc. 2, 15, 16, und sich mit dem

allgemeinen „Sünder", unbekehrte Menschen, Röm. 5, 8 begnügt. Dieselbe Tendenz hat die Weglassung der Worte „was thut ihr Besonderes"? Mt. 5, 47, bei welchen die Vorzüge der Juden im Vergleich mit den Heiden vorausgesetzt sind, während Paulus sie leugnet.

Unter den von Lc. aufgenommenen Reden Jesu vermissen wir ferner das ganze 6. Kap. des Mt., mit Ausnahme einer Anzahl von Stellen, welche aus näher anzugebenden Gründen in anderen Zusammenhang, theilweise in andere Form gestellt sind. Nahm vielleicht der paulinische Evangelist Anstoß an „dem Thun der Gerechtigkeit" und dem damit verbundenen Lohne, Mt. 6, 1—6. 16. 18, an der Herabsetzung der Heiden v. 7 und 32, an dem jüdischen Fasten v. 16. 17, welches Jesus, eben wie das Opfern 5, 23. 24, wohl für unzulänglich ansieht, aber nicht abschafft, an dem „Trachten" endlich nach der „Gerechtigkeit, die Gott fordert" v. 33, was in der Beurtheilung des Pauliners ein eitles Trachten war, Röm. 9, 31; 10, 3, so daß Lc., wo er anderwärts den Ausspruch aufnimmt, 12, 31, die Worte „und seine Gerechtigkeit" daraus wegließ?

Nach dieser Weglassung nimmt Lc. 6, 37ª 38ᵇ. 41. 42—46 den Text des Mt. wieder auf und beschließt die Rede Jesu v. 47—49 auf dieselbe Weise wie Mt. 7, 24—27. — Mt. 7, 12 war schon früher erwähnt Lc. 6, 31, jedoch mit Weglassung des auf antinomistischem Standpunkt anstößigen „denn das ist das Gesetz und die Propheten," während die ἀνομία (Gesetzlosigkeit), bei Mt. 7, 23 der Ausdruck zur Bezeichnung eines sündigen Lebens, in ἀδικία (Ungerechtigkeit) verändert wird, Lc. 13, 27. Für den Pauliner, welcher das Gesetz bei Seite gesetzt hatte, konnte Anomia, das Leben ohne Gesetz, keine Ursache der Verwerfung bei Gott sein. (Siehe weiter unten S. 59.)

Noch unterscheidet sich die Rede bei Lc. von der bei Mt. durch die Absicht den Vaternamen Gottes, zur Bezeichnung seiner Beziehung zu allen Menschen, zu vermeiden, und wo er bei Mt. vorkommt, in „Gott" oder „der Allerhöchste" oder allein in „Vater" ohne beigefügtes „euer" zu verändern.

Matthäus.		Lucas.	
5,	45 euer Vater, der im Himmel ist.	6,	35 der Allerhöchste.
6,	9 unser Vater, der du bist im Himmel.	11,	2 Vater!
—	26 euer himmlischer Vater.	12,	24 Gott.
7,	11 euer Vater, der im Himmel ist.	11,	13 der Vater.
vgl.	10, 20 der Geist eures Vaters.	12,	12 der heil. Geist.
—	29 euer Vater.	—	6 Gott.

Nur auf ein paar Stellen behält Lc. durch Inconsequenz den Ausdruck „euer Vater", 6, 36 und 12, 30. 32, und zwar an letzterer Stelle, indem Jesus auf „die kleine Heerde" blickt, d. i. auf die unansehnliche Schaar seiner in seinen Geist eingedrungenen Hörer, als Typen der Heidenchristen, welche später hinzukommen sollten. Dem Paulinismus zufolge sind die Menschen „von Natur (ohne Christus) Kinder des Zornes", Eph. 2, 3, und strafbar vor Gott, Röm. 3, 19. Gott

ist der Vater der Menschen, nicht so, wie sie von Natur sind, sondern „in Christo", in welchem sie als seine Kinder angenommen werden. Wie kann bei dieser Denkweise Jesus Gott als den Vater von Menschen vorgestellt haben, welche, wie Jesu damalige Zuhörer, noch in keiner Beziehung zu ihm als dem Erlöser standen?

In der Rede bei Mt. canon. wird eine Anzahl Sprüche den ursprünglichen λόγια hinzugefügt, welche deutlich den Charakter späterer Interpolation tragen. Von dieser Art sind die Worte Mt. 5, 18. 19, welche mit der Erfüllung oder der höheren Entwicklung des Gesetzes, Mt. 5, 17, und mit der Anwendung dieses Princips Mt. 5, 31. 32. 33. 34. 38 im Widerspruch stehen, wo Jesus nicht nur ein „Jota oder Tüttel" des Gesetzes, sondern ganze Gebote, wie die Ehescheidung, den Eid und die Wiedervergeltung, aufhebt. Gilt dies von v. 18, so lastet dieselbe Beschuldigung in noch größerem Maße auf dem Ausspruch in v. 19, daß „wer eins dieser kleinsten Gebote auflösen und die Menschen also lehren würde, ein ἐλάχιστος im Königreiche der Himmel heißen solle." In diesen Worten wird überdies ein Antinomismus bestritten, welcher in den Tagen Jesu nicht vorhanden war. Auch schließt sich v. 20 nicht gut an 18 und 19 an und würde, nach Maßgabe der Partikel denn v. 20, den Schriftgelehrten und Pharisäern als Verweis gelten, daß sie die Menschen die Gebote des Gesetzes übersehen lehrten, was mit dem Zusammenhange im Widerspruch steht, da „ihre Gerechtigkeit" eben deshalb für ungenügend erklärt wird, weil sie, im Kleben am Buchstaben, den Geist des Gesetzes verkannten, oder, wie Jesus anderwärts sagt, die Mücke seigten und das Kameel verschluckten, Mt. 23, 24. Werden hingegen v. 18 und 19 aus dem Zusammenhange entfernt, so schließen sich v. 20 und 17 paßlich aneinander, und es wird die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer deshalb für ungenügend erklärt, weil sie an dem Buchstaben des Gesetzes hängen blieben, Jesus dagegen Erfüllung, höhere Entwicklung des Gesetzes bezweckte.

Sind die incriminierten Verse späteren Ursprungs, so redet sie nicht Jesus, sondern es blickt der judenchristliche Evangelist (Mt. can.) auf Christen, für welche der Buchstabe des Gesetzes kein Ansehen hatte, und „welche die Menschen also lehrten." Deutlich sind hiermit Paulus und seine Anhänger gemeint, welchen der Evangelist, der Repräsentant des judenchristlichen Standpunkts, sich polemisch entgegenstellt und die er Jesum schon im voraus bekämpfen läßt. Nicht unwahrscheinlich ist überdies, daß die judenchristliche Partei den Apostel Paulus „den geringsten der Apostel" nannte, 1. Cor. 15, 9, und daß so der judenchristliche Redactor mit diesem Worte Paulus und dessen Anhang hat nebenbei bezeichnen wollen.

Dasselbe gilt von Mt. 7, 6, einem lose eingestreuten Ausspruch, dessen Zweck zu Jesu Zeit viel weniger auf der Hand liegt, als bei Beziehung auf die Heiden, die von den Juden und strengen Judenchristen mit dem Schandnamen „Hunde" und „Schweine", dem Sinnbilde der Unreinheit, pflegten belegt zu werden, vgl. Mc. 7, 27; Mt. 15, 26; Apoc. 22, 15; Mc. 5. 11—13; Mt. 8, 30—32;

Luc. 8, 32. 33. An solche das Heilige zu geben, und sie mit „Perlen" zu schmücken, war mit den Begriffen der jüdischen Partei im Widerstreit. Ihre Losung war: „gehet nicht auf die Straße der Heiden", Mt. 10, 5; 15, 24, und unerlaubt war es, nach ihrem Meinen, „das Brot der Kinder den Hunden vorzuwerfen", Mt. 15, 26. Daß auch die Heiden als solche an dem Heiligen theilnehmen sollten, war in ihren Augen ein Gräuel. Selbst ein Petrus war früherhin nicht gesonnen, sich mit für unrein gehaltenen Heiden in Beziehung zu setzen, Ap.-Gesch. 10, 14. 28; 11, 8, und schämte sich noch nachdem er schon zu hellerer Einsicht gekommen, mit Heiden zu verkehren, Gal. 2, 12. Wohl machten die Pharisäer Heiden zu Proselyten des Judenthums, Mt. 23, 15, in welchem Falle diese essen mochten, was von „der Herren" Tische abfiel, Mt. 15, 27; aber ihnen dieselben Rechte wie an Israel zuzuerkennen, ihnen als Gleichberechtigten „das Heilige zu geben", und ihnen „Perlen" umzuhängen, kam ihnen nicht in den Sinn, und die jüdisch gesinnte Partei blieb deshalb dabei, gegen den Universalismus, wie Paulus ihn faßte, Gal. 3, 28, zu protestiren. Es mag deshalb für wahrscheinlich gelten, daß, obgleich Jesus diese Worte, auf eine andere Weise angewandt, gesprochen haben kann, der judenchristliche Evangelist hier sein Vorurtheil gegen den Paulinismus mit dem Ansehen Jesu hat decken wollen. In jedem Falle mag angenommen werden, daß der paulinische Evangelist in diesen Worten einen Seitenangriff auf die Pauliner zu lesen meinte und sie deshalb aus der Rede des Matthäus wegließ.

Auch die Abwesenheit von Mt. 7, 15 in der Rede des Lc. giebt zum Nachdenken Stoff. Sind es Worte Jesu, so fragt man vergeblich, wen er meinte, wenn er von den „falschen Propheten" spricht, „welche in Schafskleider gekleidet, innen reißende Wölfe sind." Die Warnung vor diesen läßt sich im Hinblick auf die Tage Jesu nicht gut geschichtlich erklären. Bedenkt man aber, daß die freisinnigen Pauliner von der jüdischen Partei für „falsche Propheten" gehalten wurden, die sich „Apostel" nannten, ohne es zu sein, und nach dem falschen Propheten Bileam mit dem Schimpfnamen „Bileamiten" bezeichnet wurden; daß der falsche Prophet (die Pauliniſten) Apoc. 13, 11; 16, 13; 20, 10 dargestellt wird als von außen „wie ein Lamm", aber redend „wie ein Drache", und daß Paulus selber sich gegen Judaisten zu wehren hatte, die ihn „eine Mißgeburt" nannten (1. Cor. 15, 8) und die Rechtmäßigkeit seines Apostolats bestritten (1. Cor. 9, 1. 2; 2. Cor. 11), so liegt es auf der Hand, bei Mt. am a. O. eine Warnung vor den Pauliniſten zu lesen, welche der judenchristliche Evangelist wie im voraus Jesu in den Mund legte. Kann es Befremden erregen, daß ein paulinischer Verfasser nun diese Worte, als Invectiven gegen das von ihm empfohlene heidenchristliche Evangelium bei Seite ließ? Lucas spricht auch von „falschen Propheten", 6, 26, stellt sie aber, gerade umgekehrt, als solche vor, für welche die Juden stets eingenommen gewesen, und Paulus nennt seinerseits die Sachwalter der jüdischen Partei zu Jerusalem „falsche Brüder", Gal. 2, 4; 2. Cor. 11, 26, ja giebt ihnen einmal

in seinem Zorn den Namen von „Hunden", Phil. 3, 2, mit welchem sie die Heiden zu bezeichnen gewohnt waren.

Unter dem, was Lc. der Rede des Mt. hinzufügt, verdient insonderheit Lc. 6, 39 unsere Aufmerksamkeit. Gefiel es dem judenchristlichen Evangelisten, den Paulinismus indirect anzugreifen, so vergleicht auch der Pauliner seinestheils den jüdisch gesinnten Lehrer einem Blinden, welcher den Blinden leitet, Lc. 6, 39. Als ein Wort Jesu aufgefaßt, hat dasselbe seine Beziehung auf die Pharisäer (vgl. Mt. 15, 14; 23, 26). Aber bei Lucas wird das Wort an die Zwölfzahl gerichtet, und die Vermuthung liegt auf der Hand, daß der Pauliner Jesum schon jetzt im voraus seine Jünger einsehen lassen will, daß, wofern sie ferner das Judenthum vertreten möchten, sie solchen gleichen würden, die, selber blind für das Auffassen des Lichts, die Blinden, welchen sie zu Leitern dienen sollten, von dem rechten Wege abbringen würden. Hieran knüpfte Lc. einen Spruch, welcher im Mund Jesu, Mt. 10, 24, einen ganz andern Sinn hat. Bei Mt. will Jesus zu erkennen geben, daß ein Jünger dasselbe Loos zu erwarten hat wie der Meister, und daher insofern vor ihm nichts voraus hat (vgl. v. 25). Bei Lucas ist der Meister nicht Jesus, sondern der Blinde, der sich zum Leiter der Blinden aufwirft. Beide, der Meister und der Jünger, fallen in die Grube; denn wie der Meister, so der Jünger; ist der Meister blind, dann auch der Jünger. Fällt der Meister in die Grube, was ist da anders zu erwarten, als daß auch der Jünger in die Grube fällt? Ist es nicht, als habe Lucas seinerseits das ungünstige Urtheil der Pauliner über die in ihren Augen beschränkte judenchristliche Partei und ihre Führer mit dem Ansehen Jesu decken wollen?

Gleich bemerkenswerth ist Lc. 6, 46 die Veränderung von Mt. 7, 21. Bei Mt. enthält der Spruch „nicht jeder, der zu mir Herr Herr sagt u. s. w." einfach dies, daß die Frömmigkeit nicht in Worten besteht oder in persönlicher Verehrung Jesu, sondern im Thun des Willens Gottes. Dem Ausdruck nach ist der Ausspruch überdies allgemein. Bei Lucas erhält der Spruch die Gestalt einer an die Zwölf insbesondere gerichteten Ermahnung. Ihnen sagt Jesus: „Was nennt ihr mich Herr Herr"! und wie im voraus werden sie vor dem gewarnt, was später auf sie Anwendung litt, daß sie, obschon Jesum hoch verehrend, nicht thäten was er gesagt hatte, mit anderen Worten, von Jesu abwichen (vgl. Ap.-Gesch. 10, 14 „o nein, Herr"). Siehe da, im Sinne eines Paulinerś das Urtheil Jesu über den judenchristlichen Standpunkt. Waren nach Mt. die Pauliner äußerlich Christen, aber innerlich Feinde der Gemeinde (Wölfe in Schafskleidern), so macht Lucas an seinem Theil der jüdisch gesinnten Partei zum Vorwurf, daß sie Jesum wohl „Herr" nannte, aber sich an seine Lehre und Principien nicht hielt. Daß der Evangelist hier darauf hinblickt, wie die Judenapostel und ihre Anhänger, im Widerspruch mit Jesu, geknechtet unter dem Gesetze blieben, das Recht der Heiden verkannten und die ihnen aufgetragene Heidenmission, Lc. 24, 47, dem Paulus überließen, Gal. 2, 9, mag als wahrscheinlich angenommen werden.

Zum Beweiſe, daß Lucas die Rede des Mt. nicht aus einer andern vorhandenen kürzeren Redaction entlehnt, ſondern eine mehr ausführliche Rede, wie die bei Mt., hat ſichten und vervollſtändigen wollen, kann die Veränderung von Mt. 7, 28 in Lc. 7, 1 dienen. Lucas macht den Anſpruch, die Rede Jeſu vollſtändig mitgetheilt zu haben. Jeſus endigte nämlich nicht nur ſeine Rede (ἐτέλεσεν, Mt.), ſondern vollendete ſie, gab ſie vollſtändig (ἐπλήρωσε τὰ ῥήματα αὐτοῦ), wobei zum Ueberfluß noch „alle“ hinzugefügt wird. Die Rede bei Lucas will vollſtändig ſein und enthält, dem Evangeliſten zufolge, alle von Jeſu bei dieſer Gelegenheit geredeten Worte. Damit iſt erklärt, daß was Lc. aus Mt. wegließ, nach ſeinem Urtheil nicht zu dieſer Rede gehörte, und daß umgekehrt der Rede bei Matthäus eins und das andere fehlte, was Lucas ergänzte.

Wir können von dieſer Rede nicht Abſchied nehmen, ohne auch von den Theilen der Bergpredigt Rechenſchaft zu geben, welche in der Rede des Lucas nicht vorkommen, aber anderwärts in ſeinem Evangelium aufgenommen ſind.

Mt. 5, 13b. „Das Salz, welches ſeine Kraft verliert,“ macht bei Mt. das zweite Glied eines Ausſpruchs aus, in welchem Jeſus ſeinen Jüngern (nach Lc. den Zwölfen) die Beſtimmung vorgehalten hat, „das Salz der Erde“ zu ſein. Das erſte ließ Lc. aus ſchon angegebenen Gründen (S. 47) aus der Rede des Mt. zur Seite, und damit fiel auch der zweite Satz des Spruchs, daß das Salz ſeine Kraft nicht verlieren ſolle. Da jedoch dieſer Satz an ſich allgemein anwendbar war, flicht Lc. ihn anderswo ein, 14, 34 und 35, und beſchließt damit eine von Jeſu an „das Volk“ v. 25 gehaltene Rede. Wer ſein Jünger ſein wolle, habe wohl zuzuſehen und zuvor wie ein weiſer Baumeiſter die Koſten zu berechnen, v. 28—30 u. ſ. w. Selbſtverläugnung und Kampf ſtänden für ihn zu erwarten. Wer dieſe Probe beſtehe, werde dem Salz gleich ſein, welches die Speiſen genießlich macht, wer davor zurückſchrecken werde, wie das Salz, das ſeinen Geſchmack verliert, unbrauchbar und nutzlos werden.

Mt. 5, 15. Lucas läßt aus früher angegebenen Gründen die ganze Pericope Mt. 5, 13—41, zu welcher auch dieſer Spruch gehört, aus der an die Zwölf gerichteten Rede hinweg, nimmt aber einen dieſer Verſe (v. 15) anderswo, 11, 33, auf. Die univerſaliſtiſche Tendenz dieſes Worts wird in der veränderten Redaction des Lc. kenntlich. Bei Mt. wird das Licht auf den Leuchter geſetzt, damit es „allen die im Hauſe ſind“ leuchte. An dieſen von Jeſu ohne irgend eine particulariſtiſche Beziehung geſprochenen Worten nimmt Lucas Anſtoß und verändert ſie in „denen, die herein kommen“, was um ſo beachtenswerther iſt, als er dieſelben Worte 8, 16 dem Text des Marcus hinzufügt; ſiehe oben S. 28. Die Zwölf ſollten ihr Licht nicht allein den „Hausgenoſſen“ (den Juden) leuchten laſſen, ſondern auch den von draußen Hereinkommenden (der Heidenwelt). So verändert läßt Lc. dieſe Sentenz, die er mit Mt. 6, 23 verknüpft, auf die Erwähnung der heidniſchen Königin und der Heiden zu Ninive folgen, auf die ſich Jeſus berief, 11, 29–36.

Mt. 5, 18. Was den pauliniſchen Verfaſſer bewog, dieſen groben Ausdruck jüdiſcher Geſetzesvergötterung aus der Rede des Mt. auszuſcheiden, iſt bereits angegeben, S. 49. Um ſo mehr Befremden erregt es, daß dieſer Spruch anderswo bei Lc. vorkommt, 16, 17, mit alleiniger Weglaſſung des „Jota" (Jod), welches Lc., wie andere hebräiſche Worte und Ausdrücke, vermeidet. Iſt die Lesart urſprünglich, ſo iſt v. 17 mit v. 16 in geradem Widerſpruch. In v. 16 wird, mit einiger Aenderung Mt. 11, 13 aufgenommen und gelehrt, daß „das Geſetz und die Propheten bis auf Johannes (in Kraft) ſeien", daß aber „von da an das Evangelium verkündigt wird"; ein rein pauliniſcher Gedanke, der auf das Wort des Apoſtels hinauskommt: „Chriſtus iſt des Geſetzes Ende", Röm. 10, 4. Wie, fragen wir, ſtimmt damit irgend das unmittelbar Folgende, daß „leichter der Himmel und die Erde vergehen würden, als daß ein Tüttel des Geſetzes falle"? Wie iſt ebenfalls damit zu reimen, was in v. 18 zur Erläuterung dieſes Wortes von der Eheſcheidung geſagt wird, und woraus gerade, als aus einem ſprechenden Beiſpiel, hervorgeht, daß nicht nur ein Tüttel des Geſetzes, ſondern ein ganzes Gebot des Geſetzes von Jeſu bei Seite geſtellt wird? Kann dafür gehalten werden, daß der Verfaſſer, der, wegen Anſtoßes an dieſem Spruche, ihn aus der Bergpredigt des Mt. wegließ, hier ihn aufgenommen habe? Bei dieſem Sachverhalt liegt die Vermuthung entweder einer Interpolation auf der Hand, oder die eines Textverderbniſſes, und daß der Evangeliſt ſtatt τοῦ νόμου (des Geſetzes) geſchrieben hat τῶν λόγων μου, wie, nach Tertullianus, die marcionitiſche Lesart lautete, eine Lesart, welche nach dem Urtheil neuerer Kritiker[1]), ungeachtet der Aenderungen, welche ſich Marcion übrigens erlaubte, hier für die urſprüngliche Lucaslesart gehalten werden muß. Daß κεραία zu „den Worten Jeſu" nicht paßt (de Wette), beweiſt nur, daß Lc. den Text des Mt. ungeſchickt verändert und ſo ſelber verſehen hat, was ſonſt auf die Rechnung Marcions geſetzt war. Nicht von dem Geſetze alſo, wie Mt. ſchrieb, ſondern von Jeſu Worten ſoll, nach Lc., nichts verloren gehen. Zu bemerken iſt hier überdies, daß Petrus in ſeinem Briefe an Jacobus, Hom. Clem. c. 2, ſich über Menſchen aus den Heiden beklagt, welche „unternommen hätten, ſeine Worte (d. i. die von ihm überlieferten Worte Jeſu) durch allerlei Erklärungen zu verändern, um das Geſetz aufzulöſen, in Widerſpruch mit dem Worte des Herrn: kein Jota oder Tüttel vom Geſetz ſoll vergehen, deſſen Sinn ſie verdrehen". Als die Clementinen geſchrieben wurden, war das Lucasevangelium ſchon vorhanden.[2]) Die incriminierte Thatſache, das Verändern der Worte, hat ſtattgehabt. Es macht ſogar die Gleichförmigkeit des ἐπεχείρησάν τινες mit Lc. 1, 1 und die Anführung

[1]) Ritſchl, das Ev. Marcions S. 96—98; Baur, Krit. Unterſch. über die Evangg. S. 402; Hilgenfeld, Ueber die Evv. Juſtins, Clem. Hom. und Marcions, S. 470. Vgl. unter Thl. 6 §. 20, 12.

[2]) S. S. 3.

von Mt. 5, 18, in Verbindung mit der κατάλυσις τοῦ νόμου, über welche Petrus klagt, es wohl möglich, daß der Verfasser die Veränderung Lc. 16, 17 im Auge hat. Wird die marcionitische Lesart τῶν λόγων μου für die ursprüngliche gehalten, so wird, wenn auch nicht die Verbindung von Lc. v. 17 mit 16 und 18 als authentisch erwiesen, so doch mindestens die versteckte Ideenassociation des Lc. deutlich. In diesem Falle wurde die gewöhnliche Lesart wahrscheinlich schon sehr früh, als Correctur aus Mt. 5, 18 in die Handschriften aufgenommen.

Hält man diese Kritik für unwahrscheinlich, so bleibt dann nur übrig, mit Volkmar in v. 17 eine nähere Bestimmung von v. 16 zu sehen, und in v. 18 eine Probe, wie, auch nach Jesus, das Gesetz, nach seinem geistigen Inhalt, in Kraft bleibt. Der Sinn wird dann: „das Gesetz und die Propheten", der alte Bund, gelten nicht länger, als bis auf Johannes, v. 16. Indessen bleibt das Gesetz, nicht dem Buchstaben nach, aber nach seinem allgemeinsittlichen Inhalt, in Fortdauer, wofür dann zum Beweise ein Ausspruch Jesu, v. 18, angeführt wird, als Probe, in welchem Sinne v. 17 zu verstehen sei. Der Evangelist würde, so es angesehen, nicht anders lehren, als Paulus, Röm. 3, 31.[1]) An letzterer Stelle ist jedoch von dem Gesetz als Sittengebot keine Rede; s. Röm. 4, 1 ff., vergl. Gal. 4, 21 ff.; und den Einwurf, daß der Paulinismus keinen Gegensatz zwischen „dem Gesetz" und „den Worten Jesu" kenne, erledigt die Entgegenstellung des Alten Bundes und des Neuen, 2. Cor. 3, 6 ff. 14, welche überall bei Paulus durchblickt, vergl. 1. Cor. 11, 25. Auch entspricht die Vorstellung der Fortdauer des Gesetzes in sittlichem Sinne schwerlich dem Ausdruck κεραία τοῦ νόμου.

Mt. 5, 25. 26. Diese Worte werden von Lucas aus der Rede des Mt. nach Lc. 12, 58 versetzt. Die Weglassung kann ihren Grund in der Verbindung gehabt haben, worin die bei Mt. im eigentlichen Sinn gesprochenen Worte mit dem jüdischen Rechtswesen, mit andern Worten, mit den Gesetzen stehen. Bei Lucas folgen sie auf Reden über die herbeikommende Parusie, 12, 42—48, und stehen, an das Volk gerichtet, in Verbindung mit dem Verkennen der Zeichen der Zeit, v. 54—56, und mit der Frage v. 57: warum es, abgesehen von dem, was die Zeitumstände lehrten, nicht von selber zu einer richtigen Beurtheilung dessen, was zu thun sei, komme. Was dies sei, wird im folgenden Verse angegeben, welcher nach Ausweis des causalen γάρ mit den voraufgehenden Worten in logischer Verbindung steht. Die Worte haben hier im Zusammenhange entweder keine Bedeutung, die sie, dem γάρ zufolge, für Lc. allerdings hatten, oder sie müssen bildlich verstanden werden. Was nämlich bei Mt. im eigentlichen Sinne gemeint war, erhält bei Lc. einen paraboliſchen Charakter. Die Gegenpartei (ἀντίδικοι) bedeutet hier Gott, mit welchem sich bei Zeiten (ἐν τῇ ὁδῷ), d. i. noch in diesem Leben, zu versöhnen die Zuhörer ermahnt werden. Wer das versäumt und mit Gott den Rechtsweg einschlagen will, soll bis auf den letzten Heller bezahlen

[1]) Volkmar, das Ev. Marcions, S. 208 f.

müssen, und in Ermangelung desselben in's Gefängniß geworfen werden. Unter diesem Bilde hat der Evangelist wahrscheinlich die Gehenna verstanden, die auch anderwärts, 1. Petr. 3, 19, als eine φυλακή vorgestellt wird. Daß in dieser paraboliſchen Darstellung die „Obrigkeit, der Richter und der Gerichtsdiener" nicht den Wortsinn haben sollen, ergiebt sich aus der Art der paraboliſchen Unterweisung von selber (vergl. Meyer zu d. St.). Den ursprünglichen Text hat hier Mt., wie, abgesehen auch von der Benutzung bei Lc., deutlich aus der Vertauschung des ὑπηρέτης gegen das mehr specielle πράκτωρ (Executor) und aus dem Latinismus δὸς ἐργασίαν (lat. da operam) hervorgeht. Hierin haben wir zugleich eine Stütze der Vermuthung, daß der Verfasser ein Römer war, während auch andere Gründe für sie sprechen.

Mt. 6, 9—13. Lc. 11, 1—4. Um richtig zu beurtheilen, weshalb Lc. das Gebet des Herrn aus der Rede des Mt. entfernte, achte man auf den Zusammenhang, in welchem dieses Gebet bei beiden Evangelisten vorkommt. Bei Mt. ist es ein Gegensatz gegen die Art, wie die Heiden beteten (μὴ βαττολογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί), und steht in Verbindung mit der Ermahnung nicht diesen es gleich zu thun, v. 7 und 8; bei Lucas hingegen steht es der Art entgegen, wie die noch jüdischen „Jünger des Johannes" beteten. Nach dem judenchristlichen Mt. ist dieses Gebet antipaganisch (was wohl die ursprüngliche Beziehung gewesen sein wird, die ihm Jesus gab); nach dem pauliniſchen Lucas ist die Tendenz antijüdisch. Dieses letztere kann, bei der Voraussetzung, daß Marcion auch hier den ursprünglichen Lucastext aufbewahrt hat, den Evangelisten bewogen haben, für die jüdisch klingende Doxologie: „Dein Name werde geheiligt", die mehr specifisch christliche Bitte um den heil. Geist zu setzen.[1]) Auch ist es im Geiste des Paulinismus, daß Lucas für „Schulden" „Sünde" schrieb, da der Begriff der Schuld (debitum) der Oeconomie des Gesetzes angehört, und auf dem evangelischen Standpunkt des Paulus minder geeignet schien. Der pauliniſche Christ bittet nicht um Vergebung der Schulden, die durch das Opfer Christi getilgt sind (Röm. 6, 7), und auf dem Standpunkt der Gnade nicht mehr vorhanden sind, aber wohl um Vergebung „der Sünden", die ihm auch im Stande der Gnade fortwährend ankleben, Röm. 6, 12. 13. Ist ferner der wahre Christ von jeder dem Gottesreich feindlichen Macht thatsächlich erlöst, Röm. 8, 38. 39, und aus dem Reiche der Finsterniß versetzt in das Reich des Lichts, Gal. 1, 4; Eph. 5, 8; Col. 1, 13 (ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους), so fiel auf diesem Standpunkt zugleich die Bitte „um Erlösung von dem Bösen" (ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ) hinweg, und sie wurde deshalb denn auch von Jesu, nach Lucas, nicht auf die Lippen seiner Jünger gelegt. Kann ferner der pauliniſche Christ, im Bewußtsein seines früheren Sündenstandes, nicht sagen, wie der Beter bei Matthäus, daß er seinen Schuldnern vergeben hat (ἀφήκαμεν, ℵBL. Vulg. Syr.

[1]) Tertull. c. 26. Epiph. 21 (Hilgenfeld, S. 416, Volkmar 196. 197.) Diese Lesart ist auch aus D. 57 bekannt.

Or.), so läßt Lc. ihn sagen, daß er ihnen (jetzt) vergiebt (ἀφίομεν). Die Veränderung des „heute" Mt. 11 in „täglich" hat keine dogmatische Bedeutung, aber die Tendenz, dem Mißverstande zuvorzukommen, als schlösse die Bitte um Lebensunterhalt für heute das Brod für morgen aus, was jedoch in dem Worte heute, welches Jesus brauchte, nicht gemeint ist, da er allein bezweckte, daß seine Bekenner sich über den morgenden Tag keine ängstliche Sorge machen sollten. Die Bitte endlich „dein Wille geschehe u. s. w." konnte als überflüssig bei Lc. wegfallen, wo der heil. Geist (zufolge der ersten Bitte) in dem Christen das Princip des neuen Lebens geworden ist, Gal. 5, 22.

Mt. 6, 19—21. Lucas versetzt die Ermahnung, sich keine irdischen, sondern himmlische Schätze zu sammeln, aus der Rede des Mt., welche nach Lc. allein an die Zwölf gerichtet ist, an eine andere Stelle, 12, 33. 34, wo sie in einer Rede an die „Jünger" im allgemeinen vorkommt (v. 22). Der Evangelist sucht dies ausdrücklich ins Licht zu stellen, indem er den Petrus, v. 41, fragen läßt, ob Jesus das Vorhergehende für die Zwölf allein, oder auch „allen" sage. Auch hier erkennt man die Absicht des Lc., allgültig zu machen, was in der Bergpredigt den Zwölf insbesondere galt.

Mt. 6, 24. Durch die Versetzung von Mt. 6, 19—21 und 22. 23 an eine andere Stelle verlor v. 24 seine Beziehung und so fiel auch dieser Vers in der Rede bei Lc. weg. Später gab er ihm in der Rede über den Mammon und den rechten Gebrauch der irdischen Güter eine Stelle, Lc. 16, 31.[1])

Mt. 6, 25—33. Auch diese Pericope wird von Lc. nach 12, 22—30 versetzt und erhält da ebenfalls eine allgemeinere Beziehung (εἶπε πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ). Zu beachten ist die Veränderung der „Vögel des Himmels" Mt. 26 in „Raben" Lc. 24ª. Jesus hatte keinen Grund von den Raben nicht zu sprechen, wählte aber einfach einen allgemeineren Ausdruck. Die Redaktion des Mt. ist deshalb die ursprüngliche. Lucas jedoch hebt mit Absicht eine besondere Gattung Vögel, die Raben, hervor, die bei den Juden für unrein galten, 3 Mos. 11, 15, 5 Mos. 14, 14. Auch für die als unrein angesehenen Thiere, bei den Juden dem Sinnbilde der Heidenwelt, Ap.-Gesch. 10, 11—15, sorgt Gott (Röm. 10, 12). Daß die Veränderung absichtlich ist, geht daraus hervor, daß Lc. v. 24ᵇ in Uebereinstimmung mit Mt. 26 „Vögel" schreibt. Ferner wird der Ausdruck: „nach diesem allem trachten die Heiden," Mt. 6, 32, geändert und dafür Lc. 12, 30 „die Völker der Welt" gesetzt. Nicht auf die Heiden im allgemeinen, und so denn auch auf die, welche nach Paulus die Gerechtigkeit aus dem Glauben empfangen hatten, Röm. 9, 30, sondern auf die Heiden, die nicht dem Gottesreich, sondern „der Welt" angehörten, bezieht Lc. das Wort Jesu. Daß Jesus, nach Maßgabe der ursprünglichen Redaction des Mt. diesen Unterschied nicht macht, sondern einfach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folgt, bedarf kaum

[1]) S. unter im Thl. 6, §. 20, 11.

der Erinnerung. Mit Bezug auf die unchriſtliche Heidenwelt ſcheint Lc. auch das von den Griechen entlehnte Wort μετεωρίζεσθαι, v. 29 (ſich in leere Speculationen vertiefen, im Erſpähen der Zukunft) für das gewöhnliche μεριμνᾶν „beſorgt ſein" Mt. v. 31, geſetzt zu haben.

Mt. 7, 1. Luc. 6, 37. Dem „Richten" (κρίνειν, urtheilen), Mt. 7, 1, fügt Lc. die Ermahnung hinzu, nicht zu verurtheilen, ſondern frei zu ſprechen. So ſollten die Jünger Jeſu nach dem Vorbilde Gottes handeln, welcher οἰκτίρμων iſt, v. 36; vgl. Eph. 5, 1. 2. Anſtatt zu verdammen, ſollten ſie „geben", austheilen die Gnadengaben Gottes. Je nachdem ſie in dieſem Sinne gaben, ſollte ihnen von Gott gegeben werden, und zwar ein gut geſchütteltes, voll gedrücktes, überlaufendes Maß; wiederum echt pauliniſch (ſ. Röm. 5, 15. 17 πόλλῳ μᾶλλον und περισσεία τῆς χάριτος, v. 17, ὑπερεκπερίσσευσεν ἡ χάρις, v. 20.

Mt. 7, 7—11. Lc. verſetzt dieſe Pericope nach 11, 9—13. Die Hinzufügung des Eies und des Scorpions v. 12 iſt ſpätere Erweiterung von Mt. v. 11, und an der Veränderung der „guten Gaben" Mt. 11 in „heil. Geiſt", Lc. v. 13, erkennt man den Pauliner, der alle guten Gaben in die eine Gabe, die Gabe des heiligen Geiſtes, zuſammenfaßt (vgl. 11, 2).

Mt. 7, 13. 14. 22. 23. Der lediglich in ſittlicher Beziehung gemeinte Ausſpruch Jeſu, daß nur wenige das von der Welt nicht beachtete Gottesreich finden, viele dagegen den breiten Weg des Verderbens betreten, wird von Lc. 13, 24 ſo aufgefaßt, als habe Jeſus lehren wollen, daß nur wenige ſelig werden ſollen. Wie es ſcheint hat Lc., wie die meiſten Schrifterklärer nach ihm, den Sinn dieſes Spruches nicht verſtanden. Die Meinung Jeſu iſt bei Mt. nicht, das Mühſame des Weges zum Himmelreich ins Licht zu ſtellen. Die enge Pforte und der ſchmale Weg ſind nicht eine Pforte und ein Weg, durch welche und längs dem man nur mit Mühe hinkommt. Denn die Pforte wird doch wohl nicht ſo eng gedacht, daß man nur mit Mühe hindurch kann, und der Weg nicht ſo ſchmal, daß er faſt ungangbar ſein würde. Die enge Pforte oder Thür iſt eine kleine unanſehnliche Thür, die nicht, wie das weite Thor eines Palaſts, ins Auge fällt, und der ſchmale Weg iſt ein Fußſteig, der dem Auge des Wanderers entgeht, im Unterſchiede von dem breit anſteigenden Wege, der zu den Paläſten der Großen führt. Daher finden nur wenige dieſen Zugang, da er dem ſinnlichen Menſchen nicht ins Auge fällt. So ſind auch die Pforte und der Weg, die in das Gottesreich führen, nicht breit und anſehnlich, ſondern den Meiſten verborgen. So Jeſus. Lucas denkt hier jedoch bei dem Bilde von der engen Thür, wie die Worte „ringet danach, einzugehen" ergeben, an die Mühe und Aufopferung, zu welcher der Menſch ſich für das Gottesreich ermuthigen ſoll, und verändert das „nicht finden" des Thores und Weges in „trachten, einzugehen durch die enge Pforte, es aber nicht können", 13, 23. 24. Der Ausſpruch, ſo aufgefaßt, war dem heidenchriſtlichen Pauliner anſtößig. Er

bringt deshalb diese Worte mit der jüdisch-particularistischen Frage in Verbindung, ob derer, die selig werden sollen, wenige seien, Lc. 13, 23, und läßt nun auf die so gefaßte Frage, Jesum nicht bejahend antworten, wie der Spruch bei Mt. lautet und dem wahren Sinne der Worte gemäß auch lauten muß, sondern ihn den jüdischen Particularisten ermahnen, zuzusehen, daß er nicht selber vom Gottesreich ausgeschlossen werde, und den Kampf des Lebens aufzunehmen, der dazu erforderlich ist. Eine solche Ermahnung war im Sinne des Paulus sehr treffend, Juden gegenüber, welche die Seligkeit des Gottesreichs auf die verhältnißmäßig kleine Zahl der Kinder Abrahams beschränkten und hier von Jesu hören, daß die Bedingung, Theil am Gottesreiche zu erhalten, für alle ohne Unterschied in Kampf und Selbstverläugnung besteht (vgl. 1. Cor. 9, 25; Phil. 1, 30).

Daß Lc. hier darauf aus ist, die judenchristliche Beschränktheit zu bekämpfen, geht ferner aufs deutlichste aus der veränderten Redaction von Mt. 7, 22. 23 in Lc. 13, 26—28 hervor. Ueber die Veränderung der ἀνομία (ein Leben ohne Gesetz) in ἀδικία v. 27, wurde schon S. 48 geredet. Die Worte „ich habe euch nie erkannt" (Mt.) werden von Lucas in veränderter Gestalt so ausgedrückt: „ich weiß nicht von wannen ihr seid." Denn Christus kennt die Menschen nicht, wie die Juden meinten, nach ihrer Abstammung; er fragt nicht, von wo jemand ist, ob aus Israel oder von auswärts, sondern schließt die Thür allen Thätern der Ungerechtigkeit, mögen sie sich auch als Landsleute und Bekannte angeben. Rühmen sich die Sprechenden bei Mt. v. 22 „daß sie in Jesu Namen geweissagt, Teufel ausgetrieben und Krafttaten gethan haben", und werden hiermit die Pauliner, οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, gemeint[1]), so sind es bei Lc. Menschen, die sich rühmen, daß „sie mit Jesu gegessen und getrunken haben und daß er auf ihren Gassen gelehrt hat" v. 26. Wer findet hier nicht einen Fingerzeig auf die Judenchristen, die dem Paulus gegenüber, welcher nicht mit Jesu gegessen und getrunken und den Herrn nicht nach dem Fleisch gekannt hatte, 1. Cor. 9, 1, sich rühmten, daß Jesus ihrem Lande angehörte, und deshalb den Apostolat der Zwölf über den des Paulus stellten, weil sie mit Jesu gegessen und getrunken hatten? Paulus hatte schon geantwortet: „wenn wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, jetzt kennen wir ihn nicht mehr nach dem Fleisch", 2. Cor. 5, 16[2]); und im Sinne

---

[1]) Daß dieser Spruch wahrscheinlich in den λόγια nicht gefunden, sondern von dem Mt. can. eingeschoben wurde, habe ich nachgewiesen, Aelt. Ev. S. 22.

[2]) Paulus bezeugt am a. O., daß die Aufrichtigkeit seiner Gesinnung Gott offenbar ist, und hofft, daß sie ebenfalls von den Corinthern erkannt werden wird. Er schreibt dies nicht, um wieder sich selbst zu empfehlen, sondern um die Corinther in den Stand zu setzen, sich denen gegenüber zu verantworten, welche nicht die Herzensgesinnung richteten, sondern sich ἐν προσώπῳ rühmten. Dies thaten die jüdischen Eiferer, so oft sie die äußeren Vorrechte derer zur Sprache brachten, welche Jesum persönlich gekannt hatten, und Paulus für geringer hielten, weil er

des Meisters läßt der pauliniſche Evangeliſt Jeſum hier ſchon im voraus die Wahrheit ins Licht ſetzen, daß ein ſolches Kennen Jeſu nach dem Fleiſch niemand einen Vorzug verſchafft, ſo daß es dem Thäter der Ungerechtigkeit im Gerichte nicht hilft, könnte er auch, als Jude, ſich rühmen, daß Jeſus auf ſeinen Gaſſen gelehrt hat. Solche jüdiſche Prahler ſollten einſt Abraham, Iſaak und Jacob und alle die Propheten am zukünftigen Gottesreich theilnehmen ſehen, ſelber aber hinausgeworfen werden, v. 28, während die Heiden daran theilnehmen ſollten, v. 29. Um dies noch ſtärker hervorzuheben, fügt Lc. dem Ausſpruche Jeſu „von Oſten und Weſten", Mt. 8, 11, noch hinzu „von Norden und Süden", als wolle er die ganze Menſchheit umfaſſen, und wendet zum Ueberfluß, auf den Vorgang ſchon des Mt. can. 22, 16ª, die Worte Mt. 19, 30, „viele Erſte ſollen Letzte, und Letzte Erſte ſein" (von Jeſu geſprochen, um ſeine Jünger zu tröſten, die bei der Welt für unanſehnlich und gering galten und alle weltliche Ehre und Wohlfahrt für ihn geopfert hatten, ſ. Mc. 10, 30[1]), auf die Heiden an, deren ſpäteres Eintreten in das Gottesreich nicht hindern werde, daß ihrer Vielen ein höherer Platz als vielen erſtberufenen Juden angewieſen werde.

Liefert die Redaction der Worte Jeſu bei Lc. den Beweis, daß der Paulinismus das leitende Princip bei ſeinen Veränderungen iſt, ſo kann es auch nicht verwundern, daß er Jeſum dieſe Rede nicht „auf dem Berge", ſondern vom Berge niederwärts auf einem Platz im Felde halten läßt. Die Bergpredigt bei Mt. entſpricht „echt jüdiſch" der Geſetzgebung, die vom Berge Sinai gegeben wurde. Es ſcheint ſogar dieſer bei Mt. erſt ſpäter hinzugefügte Berg (Aelt. Ev. S. 21) nach dem Modell der iſraelitiſchen Geſetzgebung conſtruirt. Beſtieg Moſes den Berg (2. Moſ. 19, 3), ſo that Jeſus daſſelbe, als er das Geſetz des Gottesreiches verkündigte. Dem Pauliner, welcher den Sinai mit dem N. T. in Gegenſatz ſtellt, Gal. 4, 24, konnte dieſe Gleichſtellung nicht zuſagen. Die Einweihungsrede des N. B. verliert ſo bei Lc. ihren Character als Bergpredigt. Denn das Evangelium iſt doch kein zweites Geſetz.

Noch bleibt die Frage übrig, warum Lc. die oben angeführten Ausſprüche Jeſu, die bei Mt. vorkommen, unter dem Einfluß des heidenchriſtlichen Paulinismus nicht nur nach Form und Inhalt geändert hat, ſondern ſie auch überdies aus der Rede des Mt. nach anderwärts, nnd zwar in den zweiten Theil ſeines Evangeliums verſetzt hat. Die Antwort kann nicht zweifelhaft ſein, wenn man

den Herrn nicht geſehen habe, 1. Cor. 9, 1. Einem ſolchen Kenner Jeſu nach dem Fleiſch ſpricht Paulus allen Werth ab. Was immer die Zwölf in dieſer Hinſicht vordem geweſen, ging ihn nicht an, und auch Gott nahm τὸ πρόσωπον nicht an, Gal. 2, 6. Seit Chriſtus geſtorben war, lebten die Chriſten für ihn, der für ſie geſtorben und auferweckt war, und alle Kenntniß nach dem Fleiſch hatte ihren Werth verloren. Und haben wir auch Chriſtum nach dem Fleiſch gekannt, d. i. giebt es ſolche (wir = man) die Chriſtum (ohne Art., die Perſon Jeſu) nach dem Fleiſch gekannt haben: jetzt, ſeit Chriſtus nicht mehr im Fleiſche lebt, jetzt kennen wir ihn nicht mehr als ſolchen. Vgl. Pfleiderer, Paulinismus S. 304.

[1]) S. Aelt. Ev. S. 74.

beachtet, wie Lucas, was später im Einzelnen nachgewiesen werden soll, eine Anzahl Worte, die nach Mt. von Jesu an die Zwölf gerichtet waren, wie u. A. Mt. 10, 2. 3. 4—16. 21ᵇ—24, aus den Reden des Mt. in die Rede versetzte, welche ihm zufolge Jesus an die siebzig Jünger, die Repräsentanten des heidenchristlichen Apostolats, gerichtet hatte. Sind diese, wie später nachgewiesen werden soll, die eigentlichen Jünger Jesu, so lag es auf der Hand, daß Lc. auch anderen Worten, die er aus der Bergpredigt wegließ, ebenfalls, sofern er sie für seine Gesichtspunkte geeignet erachtete, hinter dem Bericht von der Erwählung der Siebzig ihre Stelle anwies. Von Kap. 10, 1 an treten bei Lc. die Zwölf in den Hintergrund, und es werden außer ihnen noch andere, bisweilen allein die 70 neuen Sendboten, mit dem Namen der „Jünger" bezeichnet, 10, 22. 23; 11, 1; 12, 1. 22; 16, 1; 17, 1. 22, während der Evangelist, wenn er allein die Zwölf meint, diese als „die Zwölf" und „die Apostel" aufführt, ein Titel, welcher der Zwölfzahl nach Lc. schon bei ihrer Einsetzung 6, 13 von Jesu gegeben wird, um sie von andern „Jüngern" zu unterscheiden. Wozu die Unterscheidung von μαθηταί und ἀπόστολοι, 17, 5; 18, 31; 22, 14, wenn nicht, um den Leser bemerken zu lassen, daß wo von Jesu, hinter 10, 1 zu „den Jüngern" geredet wird, nicht, mindestens nicht allein, die Zwölf gemeint sind. Hat nicht, wie wir sahen, die Frage des Petrus, ob die Unterweisung Jesu nur ihnen gälte, oder auch „allen", 12, 41, die Tendenz, den particularistischen Anmaßungen der Judenchristen wegen der Zwölfzahl entgegen zu treten? Der Rückkehr „der Apostel" 9, 10 entspricht 10, 17 die Rückkehr der siebzig μαθηταί (s. v. 23). Was die Apostel in diesem Theil des Lucasevangeliums kennzeichnet, ist, daß sie 17, 5 bitten, nicht um Vermehrung des Glaubens, was πρόσθες nicht ausdrückt, sondern das Jesus ihnen „den Glauben beilegen" und so etwas, das ihnen noch fehlte, schenken möchte. Was ihnen fehlte und was sie selber vermißten, war „Glaube", gerade das, was bei den Paulinern das einzig höchste in der Religion war, Lc. 17, 5. Bei Lc. 22, 8 bestellen und bereiten, was Mt. 26, 17 und Mc. 14, 12 nicht berichten, die beiden στῦλοι, οἱ δοκοῦντες εἶναί τι, Gal. 2, 6, „Petrus und Johannes", die jüdische Passamahlzeit, und „die Apostel" sitzen zu der vom Gesetz bestimmten Zeit (ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα) an dem jüdischen Festtische, Lc. 22, 14, an dessen Stelle Jesus sogleich, wieder nach Lc. allein, das Mahl des N. Bundes (worüber später mehr) setzen wird, v. 19 und 20. Die „Apostel" hielten die Nachricht der Frauen, daß Jesus auferstanden war, für „leeres Geschwätz", 24, 9—11. „Die Zwölf" 18, 31 begreifen von dem, was Jesus von seinen Leiden verkündigte, v. 34 f., nichts, und mit mehr Nachdruck als bei Mc. und Mt., wird der Leser erinnert, das Judas Iscarioth „aus der Zahl der Zwölf" war, 22, 3; eine Bemerkung, welche zum Beweise, daß der Verfasser besonderes Gewicht darauf legte, zum Ueberfluß noch wiederholt wird, v. 47; (vgl. die gleichartige Erscheinung im vierten Evangelium, Joh. 6, 71; 20, 24). Ist es da nicht begreiflich, in Erwägung aller dieser Eigenthümlichkeiten, daß

Lc. eine Anzahl Reden, welche in der Rede des Mt., nach der Auffassung des Lc., an die Zwölf gerichtet waren, dort wegließ, um sie anderwärts als Reden darzustellen, mit welchen sich Jesus nicht an die Zwölf, mindestens nicht an diese allein, sondern auch an die Siebzig gewendet hat? Um dies auf's Klarste einzusehen, wollen wir der Wahl, der Aussendung und der Rückkunft der Siebzig und den Reden, die Jesus an sie richtete, eine besondere Betrachtung widmen.

Lc. 9, 51. Hier beginnt mit dem Bericht von Jesu Reise nach Jerusalem der zweite Haupttheil des dritten Evangeliums, welcher bis 18, 14 reicht.

Die Wirksamkeit Jesu in Galiläa ist beendigt. Die Zeit, wo er von der Erde scheiden soll, ist im Begriff „sich zu erfüllen", und von nun an hält er sein Angesicht fest nach Jerusalem gerichtet (ἐστήρισεν) 9, 51, wo er seine große Aufgabe als der leidende Erlöser vollbringen soll. Zuvor hat Lc. bereits den Unverstand der Zwölf ins Licht gesetzt, 9, 45, in der veränderten Redaction der Frage, „wer unter ihnen der Größte sei, 9, 46 (Mt. 18, 1 hat „der Größte im Himmelreich", Mc. 9, 34 ganz allgemein „der Größte"), ihre Eifersucht und ihren Hochmuth zur Schau gestellt und den Geist der Ausschließlichkeit, der sie denen gegenüber beseelte, die nicht zu ihrem Kreise gehörten, abgelehnt, Lc. 9, 49. 50 (s. oben S. 28). Nun folgt die Abreise. Die Zwölf, namentlich Jacobus und Johannes, zeigen ihren Eifer für Jesum in der Rache, die sie an der Ungastlichkeit der Samariter nehmen wollen, Lc. 9, 54, werden aber von Jesu getadelt, wie sie, wie sehr voll Eifer für die Ehre des Meisters „nicht wüßten, wes Geistes sie seien", d. i. die wahren Jünger Jesu es seien[1]). Auf dem Wege erklärt sich jemand bereit, ihm zu folgen, während ein zweiter die Aufforderung dazu erhält, 9, 57. 59. Dem ersteren hält Jesus das ruhelose und unstäte Leben des Menschensohnes entgegen, welches auch die, welche ihm nachfolgen, zu erwarten hätten, v. 58; der zweite bittet um Erlaubniß erst die Beerdigung seines Vaters zu besorgen, und wird von Jesu mit der Bemerkung zurechtgewiesen, daß der, welcher sich dem Gottesreich widmen will, das Begraben der Todten (das Sinnbild des ängstlichen Festhaltens an weltlichen, ins Bereich des Gesetzes gehörigen Dingen) den (geistlich) Todten überläßt. Lc. versetzt diesen, aus Mt. 8, 19—21 entlehnten Zug in diese Reise, wobei er die Ermahnung an den zweiten hinzufügt: „du aber verkündige ringsum das Reich Gottes", v. 60, und mit Erwähnung eines dritten, welchen Mt. nicht hat, und der ebenfalls erklärt, ihm folgen zu wollen, wenn Jesus ihm gestatte, erst von seinen Hausgenossen Abschied zu nehmen, Lc. 61. Alle drei zeigen sich ungeschickt für den Dienst am Reiche Gottes, und werden von Jesu mit Ackerleuten verglichen, welche die Hand an den Pflug legen, aber anstatt betriebsam voranzuschreiten, immer rückwärts blicken, v. v. 60^{b}—62^{a}. Solche Jünger „waren für das Königreich

[1]) Wir halten mit Meyer S. 358 diese Worte, ungeachtet der Handschrr., in welchen sie nicht vorkommen, für echt.

Gottes ungeschickt", v. 62b. Zu beachten sind hier sowohl die veränderte Redaction als die Versetzung des Berichts. Der „Schriftgelehrte" Mt. 8, 19, dem Antijudaisten anstößig (1. Kor. 1, 20), wird bei Lc. „jemand", der, eben wie die beiden andern, zu den Jüngern aus der ersten Periode des Lebens Jesu gehört. Alle drei bieten sich an oder werden aufgefordert, Jesu zu „folgen", d. i. im Sprachgebrauch des Lc., ihm in der Eigenschaft als Mitarbeiter im Gottesreich zu folgen (ἀκολούθησόν σοι, ἀκολούθει μοι, vgl. Lc. 5, 11. 28; 9, 49; 18, 28). Darauf weist denn auch deutlich der Auftrag, „das Gottesreich zu verkündigen", Lc. 60b, und zwar (man beachte das διαγγέλλειν) es „ringsum" zu thun, also überall, nicht nur im jüdischen Lande, sondern auch außen. Der Auftrag kann natürlich nicht für Geschichte gehalten werden, und die Erzählung des Mt. verdient deshalb hier, wegen ihrer größeren Natürlichkeit, den Vorzug. Nach Lc. ist die Reise, die Jesus, echt universalistisch durch das bei den Juden verhaßte Samaria (worüber später mehr) nach Jerusalem antritt, der Anbruch einer neuen Periode, in welcher die Heidenmission, 10, 1 f., anfangen soll. Die erwähnten Jünger, welche, eben wie die Zwölf, noch der ersten Periode der Wirksamkeit Jesu angehören, und von den neuen Jüngern, 10, 1, unterschieden werden, schließen sich der Reisegesellschaft an und erklären, ihm folgen zu wollen, „wohin er gehe", vgl. 10, 1b. Jesus hält ihnen das ruhelose Leben, welches sie als Boten des Evangeliums erwarte (man denke an einen Paulus) und ihren Beruf vor, ohne sich um todte gesetzliche Formen zu bekümmern oder auf das, was hinter ihnen lag, zu bekümmern, mit andern Worten, ohne alle Halbheit, vorwärts zu streben und „ringsum" das Evangelium zu verkündigen. Für die Erfüllung dieser Aufgabe erwiesen sich jedoch die erwähnten Jünger ungeeignet, da sie, statt den Blick vorwärts zu richten, noch nach dem, was hinter ihnen lag (dem gesetzlichen Judenthum) schielten, wie dies später unter den Christen aus den Juden auch thatsächlich der Fall war. Der erste Theil des Lucasevangeliums wird somit in Kap. 9 mit einer Zeichnung der Unfähigkeit der Zwölf, das Evangelium des Kreuzes zu verstehen, 9, 33. 45, ihrer Selbstüberhebung, 9, 46 (vgl. Mc. 9, 38—40), des exclusiv particularistischen Charakters der beiden Söhne des Zebedäus, 49. 50, ihres mangelhaften Verständnisses des wahren Geistes des Meisters, 54. 55, und mit einer Erzählung beschlossen, welche, nach ihren Grundzügen dem Mt. entlehnt, in der veränderten Redaction und mit den Zusätzen des Lc. die Unfähigkeit der ersten Jünger Jesu ins Licht setzt, mit Darangabe der jüdischen Sympathien, ihm in den Kampf zu folgen, welchen er in Jerusalem zu führen hatte, und das Evangelium unter den Heiden zu predigen (διαγγέλλειν).

Waren die ersten Jünger, nach der Auffassung des paulinischen Verfassers, ihrer Aufgabe nicht voll gewachsen, so beschließt Jesus, der Zwölfzahl eine Reihe „anderer" Jünger hinzuzufügen, 10,1.

Von der Erwählung und Aussendung dieser „anderen" wissen Mc. und Mt. nichts. Auch in den Briefen des Paulus, in der Apostelgeschichte und in

der frühesten patristischen Literatur wird nirgend, auch nicht von fern, auf diese Thatsache angespielt. Selbst in den vom Judaismus am weitesten abweichenden Schriften des N. T. besteht die Tradition von der Zwölfzahl ungestört fort. Mag das vierte Evangelium an die Stelle des Apostolats das allgemeine Theilhaben am heil. Geiste setzen, den Zwölf nirgend den Apostelteitel geben und sie, namentlich den Petrus, unter den idealen Jünger stellen: von anderen besonderen Jüngern, die Jesus der Zwölfzahl hinzufügte, spricht es nicht, Joh. 6, 67. 70. 71; 20, 24, obgleich angenommen werden kann, daß es das Lucasevangelium kannte (Ev. nach Joh. S. 418—421 der deutschen Uebersetz.). Die Ansprache, welche Jesus an sie richtet, ist nicht ursprünglich, sondern theils einer Rede entlehnt, die nach Mc. 6, 7—11 und Mt. 10, 9. ff. von Jesu an die Zwölf gehalten war, theils andern Aussprüchen die bei Mt. für sich dastehen. Vgl. Lc. 10, 2. mit Mt. 9, 37. 38; Lc. 3. mit Mt. 10, 16., und daß sie nicht Tasche und Schuhe mitnehmen sollen, Lc. 4 mit Mt. 10. — Lc. 5—7 stimmt mit Mt. 10^{b}—13; Lc. 8 mit Mt. 12; Lc. 9 mit Mt. 1 und 7; Lc. 10. 11 mit Mt. 14; Lc. 12 mit Mt. 15; Lc. 16 mit Mt. 40. Die nach Mc. und Mt. an die Zwölf gerichtete Rede wird mit Ausnahme von Lc. 10, 4—6 und 8—12 (vgl. Mt. 10, 9—11 und Mc. 6, 8—10) in die an die Siebzig versetzt. Der Evangelist geht dabei so achtlos zu Werke, daß er später, 22, 35, Jesum die Zwölf erinnern läßt, daß er sie früherhin „ohne Geldbeutel, Reisetasche und Schuhe" (*ἄτερ βαλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων*) ausgesandt habe, ohne zu bedenken, daß er zuvor (10, 4.) Jesu dieselben Gebote buchstäblich bei der Aussendung der Siebzig in den Mund gelegt hat, und daß in der Rede Jesu an die Zwölf Lc. 9, 3, weder von *βαλάντιον* (Geldbeutel), noch von *ὑποδήματα* (Schuhen) die Rede gewesen ist, ja ohne sich zu erinnern, daß diese in der Rede an die Zwölf Mc. 6, 9 und Mt. 10, 10 befindlichen Worte aus dieser Rede (Lc. 9, 3) mit Vorbedacht von ihm ausgeschieden waren. Ferner bereichert Lc. die Rede an die Siebzig noch mit andern, dem Mt. entlehnten Worten, die Chorazin, Bethsaida und Kapernaum betreffen (vgl. Lc. 10, 13—15 mit Mt. 11, 21—23). Nach ihrer Rückkehr erzählen die Siebzig von ihrer Ueberlegenheit über die Dämonen (Lc. 17), zu welcher Jesus, auch nach Lc. 9, 1 (vgl. Mt. 10, 1. 8 und Mc. 6, 7) den Zwölf bei ihrer Aussendung zwar die Macht giebt, aber ohne daß von der Ausübung dieser Macht, sei es auf ihrer Reise (Mc. 6, 13), sei es bei ihrer Rückkehr, Lc. 9, 10, etwas zu Tage kommt. Endlich bringt Lc. die bei Mt. 11, 25—27 isolirt stehenden und die Mt. 13, 16 an die Zwölf gerichteten Worte mit der Rückkunft der Siebzig in Verbindung, 10, 21—23.

Ist, wie das Angeführte ergiebt, die Einsetzung, Aussendung und Rückkehr der Siebzig keine geschichtliche Thatsache, so liegt es auf der Hand zu fragen, welche Bedeutung diese Erzählung als Sage in Beziehung zu dem dogmatischen Charakter des Lucasevangeliums hat. Daß die Einsetzung der Siebzig ein

Gegenstück zu der der Zwölf ist, geht schon daraus hervor, daß die Wahl dieser neuen Jünger einen besonderen Theil des dritten Evangeliums, die Reise nach Jerusalem, eröffnet. Die früheren Jünger waren für den weiten Wirkungskreis, welchen Jesus für seine Jünger bestimmt hatte, untauglich gefunden (Lc. 9, 57—62). Da weist (*ἀνέδειξεν*) „der Herr", welcher nach der jüdischen Tradition die leer gewordene Stelle des Judas in der Zwölfzahl ausgefüllt hatte (Ap.-Gesch. 1, 24; ebenfalls *ἀνάδειξον*), siebzig „andere" Jünger ein. Waren die Zwölf „je zwei und zwei" (*δύο δύο*) ausgesandt (Mc. 6, 7), so werden auch die Siebzig *ἀνὰ δύο* ausgesandt, Lc. 10, 1. Kehren die Zwölf von ihrer Reise zurück (Mc. 6, 30), so kehren auch die Siebzig bei Lc. wieder, 10, 17. Die Erzählung von der Aussendung der Siebzig ist also sichtlich nach dem schon in den anderen Evv. vorgezeichneten Modell verfertigt. Die siebzig Jünger sind nicht nur „andere", was die Zahl betrifft (*ἄλλος*), sondern andere (*ἕτεροι*), indem sie von anderer Art sind, einen andern Charakter tragen[1]). Wird nach Mt. der Wirkungskreis der Zwölf auf die „verlorenen Schafe aus dem Hause Israel" beschränkt, mit ausdrücklichem Verbot „sich auf die Straße der Heiden zu begeben und irgend eine Stadt der Samariter zu betreten", 10, 5, so sind die Siebzig bestimmt, nach „allen Städten und Orten, wohin Jesus selber kommen wollte," zu gehen 10, 1, wobei bemerkt werde, daß die Reise Jesu (s. 9. 52; 17, 11, worüber später) durch Samarien ging.

Die Zahl der zweiten Serie der Jünger betrug siebzig.[2]) Diese Zahl repräsentirt, wie bekannt, in der jüdischen Symbolik die Heidenwelt (siebzig Völker, siebzig Sprachen.[3]) Die siebzig Jünger repräsentiren hier also den

---

[1]) Nicht ungewöhnlich ist es, daß *ἕτερος* in Parallelstellen bei Lc. für *ἄλλος* steht, vgl. z. B. Lc. 8, 6. 7. 8 mit Mc. 4, 5. 7. 8, Mt. 13, 5. 7. 8, und umgekehrt *ἄλλος*, Lc. 7, 19, wo Mt. 11, 3 *ἕτερος* schrieb. Auch steht *ἕτερος*, wie gewöhnlich, wo einer von zweien gemeint ist. Significanter ist *ἕτερος* zur Bezeichnung des Verschiedenartigen, Lc. 9, 29, wo Jesus in einer Gestalt, ganz verschieden von der, in welcher er sich bis dahin gezeigt hatte, seinen Jüngern erscheint. Vgl. ferner *ἑτέραις γλ.* Ap.-Gesch. 2, 4, vgl. 1. Cor. 14, 21; *ἕτερος νόμος* Röm. 7, 23; *εὐαγγ. ἕτερον*, 2. Cor, 11, 4; Gal. 1, 6; *ἑτέρα σάρξ*, Jud. 7. Bei Plato kommt es mit *ἀνόμοιον* verbunden vor (*τὸ γὰρ ὑγιὲς τοῦ σώματος καὶ τὸ νοσοῦν ὁμολογουμένως ἑτερόν τε καὶ ἀνόμοιόν ἐστιν*, Symp. p. 186. B.) und wiederholt bei Aristoteles, Eth. Nic. X, 4 zur Bezeichnung von Dingen, die *τῷ εἴδει διαφέρουσι*, z. B. wo er, mit Bezug auf die *ἡδοναί* schreibt: *τὰ μὲν ἕτερα τῷ εἴδει ὑφ' ἑτέρων οἰόμεθα τελειοῦσθαι.*

[2]) Die Lesart 72 ist zu verwerfen. Auch Sin. hat 70; s. Tischendorf, ed. 7 u. 8 zu d. St.

[3]) S. die Völkertafel 1 Mos. 10, 2—29, mit Ausscheidung der jehovistischen Episode über Nimrod, 8—12. Es werden 14 Nachkommen Japhets genannt, v. 2—5; 30 des Ham, v. 6. 7. 15—18, und 26 des Sem, v. 22—29; zusammen 70. S. Bohlen, Gen. S. 70, Nöldeke: Zur Kritik des A. T. S. 14. Auch Delitzsch Comm. üb. d. Genesis, 3. Aufl. S. 289, schreibt: Es ist die Zahl der gottgeordneten Mannigfaltigkeit des Menschlichen. Dieser Siebzig der Völkertafel entsprechen die 70 Jünger, Lc. 10, 1. Die Zahl 70 ist nämlich bei den Hebräern das Symbol der Ganzheit oder Universalität. Vgl. Tuf. haärez fol. 9, c. 3: »Scias esse LXX principes atque unicuique populo unum principem ex his LXX contigisse, und

heidenchristlichen Universalismus, als Seitenstück der Zwölf, der Repräsentanten der zwölf Stämme Israels, Lc. 22, 30; Mt. 19, 28; Apoc. 7, 5—8; 12, 1; 21, 14. Lc. führt sie nicht als Heiden ein, was die geschichtliche Möglichkeit nicht zuließ, sondern als jüdische Zeitgenossen, die Jesus, eben wie die Zwölf Mt. 28, 19, für die Heidenmission bestimmt hatte und von Anfang an zu dem Ende aussandte. Von dem, was Jesus nach Mc. 6 und Mt. 10 zu den Zwölf geredet hat, wird hier der gewichtigste Theil aufgenommen und an die Siebzig gerichtet. Die „große Erndte" nach Mt. 9, 37 für die Zwölf aufgehoben, wird bei Lc. eine Erndte für die Siebzig, die Erndte der Heidenmission. Die Siebzig mögen, nach der Regel des Paulus (1. Cor. 9, 7—10, vgl. 1 Tim. 5, 18), daß „ein Arbeiter seines Lohnes werth ist," von Mt. 10, 10 auf die Zwölf angewandt, „essen, was ihnen vorgesetzt wird" (ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν, Lc. 10, 8), mit deutlicher Anspielung auf die Freiheit im Genuß von Speisen, welche die Judenchristen verabscheuten, Paulus aber für erlaubt hielt, 1. Cor. 8, 1—4. 7. 8 und vor allem 10, 27, wo dasselbe beinahe buchstäblich zu lesen ist (πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε), so daß man annehmen kann, daß Lc. sogar die Worte dem Corintherbriefe entlehnte. Die Bestrafung der jüdischen Städte Bethsaida und Kapernaum, bei Mt. 11, 21—24 für sich gestellt, wird von Lc. in die Rede an die Siebzig eingeschlossen und hat da offenbar die Tendenz, durch Bezeichnung des Unglaubens dieser jüdischen Städte, welche Jesus selbst unter das heidnische Tyrus und Sidon stellt, v. 13. 14, den Vorrang der Heiden desto greller hervorzuheben. Die Worte, „wer euch hört, hört mich und wer euch verwirft, verwirft den, der mich gesandt hat," bei Mt. 10, 40 in Beziehung auf die Zwölf gesagt, werden bei Lc. 10, 16 eine Prärogative der Siebzig. Die Bewältigung der Dämonen (Lc. 17) stellt symbolisch (eben wie in der Geschichte von dem Besessenen zu Gadara, Aelt. Ev. S. 206—208) den Sieg der Predigt des Evangeliums über das Böse in der Heidenwelt, der Werkstätte der dämonischen Mächte (Lc. 4, 5. 6), dar; und im Hinblick auf die Ueberwindung dieser Mächte, von welcher der anfängliche gute Erfolg der Wirksamkeit der Siebzig das Vorspiel war, konnte

---

Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, p. 3. 735 ff. In den Recognitionen des Clemens liest man, in Uebereinstimmung hiermit, II, 42: „Deus in LXXII (LXX) partes divisit totius terrae nationes" (Vgl. Hom. Clem. XVIII, 4 und Clem. Al. Strom. 1, 142 p. 404 ed. Pott). Daß die von Jesu eingesetzten Siebzig in den judenchristlichen Recogn. nach dem Vorbilde der 70 oder 72 Aeltesten 4 Mos. 11 erklärt werden, ist ein Beweis, daß zur Zeit der Abfassung der Clementinen das Lucasevangelium schon für echt erkannt wurde, während man seinen Paulinismus nicht mehr verstand (s. oben S. 4), und giebt kein Recht, den Ursprung der Lucassage auf judenchristlichem Gebiet zu suchen, sei es denn, daß diese jüdische Sage von Lc. paulinisirt sei (Hilgenfeld), oder daß sie im Lucasevangelium selber den 70 Aeltesten entspreche (Meyer, Holtzmann). Für eine Präfiguration der Heidenmission wird Lc. 10, 1 außer von Delitzsch auch von Gieseler, de Wette, Strauß, Bleek (Syn. Evv. II, pag. 150) Baur, Zeller, Schwegler, Köstlin, Keim und Volkmar gehalten. S. auch Real-Encycl. Th. 18 S. 383.

Jesus bei ihrer Aussendung in bildlicher Rede sagen, was er bei der Aussendung der Zwölf nicht gesagt hat: „ich sah den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen," v. 18 (vgl. Apoc. 12, 9), mit anderen Worten, in der bevorstehenden Bekehrung der Heidenwelt die Herrschaft des Satans für schon vernichtet ankündigen. Diese symbolische Rede Jesu wird weitergeführt in der Macht, welche Jesus den Siebzig verleiht, „auf Schlangen und Scorpione zu treten" und über jeden Anschlag des Feindes (Satan) zu triumphiren, so daß sie von dieser Seite nichts zu fürchten hatten, Lc. 19. Für die Siebzig durfte es aber (man achte auf πλήν) ein Gegenstand noch höherer Freude, als das Ueberwältigen der Dämonen sein, „daß ihre Namen in den Himmeln geschrieben standen", v. 20, ein Vorzug, welchen der judenchristliche Verfasser der Apocalypse den Heidenchristen abspricht. Das neue Jerusalem hat, diesem Verfasser zufolge, zwölf Thore und zwölf Grundsteine, auf welchen die Namen der zwölf Apostel geschrieben stehen, 21, 10. 12. 14. Die Heiden, Apoc. 8, 9, die sich an Israel angeschlossen hatten, 4—8, nehmen Theil an der Herrlichkeit der neuen Gottesstadt. Dagegen soll nicht hineinkommen alles, was unrein (κοινόν) ist und Gräuel (βδέλυγμα) thut und Lügen (ψεῦδος) redet, 21, 27. Hier sind die Heidenchristen gemeint, welche, weil sie sich nicht an die Juden anschließen, wegen ihres Essens von heidnischem Opferfleisch (εἰδωλόθυτα) und ihrer πορνεία (wohin man unter anderem Verheirathungen der Christen mit heidnischen Männern oder Frauen rechnete, die nach Paulus, 1. Cor. 7, 14, nicht unerlaubt waren), wie die zu Pergamus, 2, 12 und zu Thyatyra v. 18, mit den Anhängern Bileams 2, 14 und der abgöttischen Isebel, v. 20 auf gleiche Linie gestellt werden. Diese sind es, die mit dem Namen „unrein" (κοινόν) (vgl. Ap.-Gesch. 10, 14; Apoc. 3, 4) belegt werden; welchen das Verüben von βδέλυγμα (ein Wort, womit Dan. 9, 27 die Entheiligung des Tempels Gottes durch die Heiden bezeichnet ist) zur Last gelegt wird, während sie dadurch, daß sie sich den Ehrennamen „Juden" und „Apostel" anmaßen (vgl. Röm. 2, 29; Gal. 6, 16; 1. Cor. 9, 1), sich der Lügen schuldig machen, Apoc. 2, 2 (εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς) und 9; 3, 9 (ψεύδονται). Die Namen solcher Heidenchristen standen nicht im Buche des Lebens geschrieben, 21, 27. Gerade das Gegentheil läßt Lc. Jesum von den Siebzig bezeugen. Der gute Erfolg ihrer Sendung verursacht auch Jesu große Freude, Lc. 10, 21. Das Dankgebet Mt. 11, 26, welches im Hinblick auf die Niedrigen und Einfältigen in Jesu Tagen, im Gegensatz zu denen, welche sich Weise und Schriftgelehrten nannten, gesprochen ist, wird von Lc. Jesu beim Blick auf die Siebzig in den Mund gelegt, welchen, ungeachtet sie von der judenchristlichen Partei für Unmündige gehalten wurden, das Mysterium der Heidenmission geoffenbart war (1. Cor. 2, 9. 10; Eph. 3, 3—6; Kol. 1, 26. 27), welches den sich „weise und einsichtig" Nennenden (der judenchr.-Partei) verborgen bleiben sollte. Merkwürdig ist, aus diesem Gesichtspunkt angesehen, die bei Lc. 10, 22 sicher ursprüngliche Lesart ἔγνω statt ἐπιγινώσκει, Mt. 11, 27; eine Lesart, die nicht allein bei Marcion (Dial. de recta fide I.

817; Iren. IV, 6, 1), sondern auch bei Justinus (Apol. I, 63) und in den Homilien des Clemens, XVIII, 4. 13. 20 gefunden wird,[1]) denn diese Veränderung des Präsens bei Mt. in den Aor. bei Lc. hat sichtlich die Tendenz hervorzuheben, daß vor dem Auftreten der Siebzig (der Heidenmissionare) die wahre Kenntniß Gottes und seines Sohnes niemand, nicht allein nicht den Propheten Israels, sondern auch nicht den Zwölf geschenkt war. Nicht auf die Zwölf, wie Mt. 13, 16. 17, sondern auf die Siebzig bezieht also Lc. das Wort: „selig die Augen, die sehen, was ihr sehet, denn viele Propheten und Könige haben gewünscht zu sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört (vgl. 1. Cor. 2, 9. 10)". Weggelassen hingegen wird von Lc. der Spruch Mt. 11, 28—30, wahrscheinlich, weil dem Pauliner der Gedanke eines Jochs und einer Last, sei es auch ein sanftes Joch und eine leichte Last, die Jesus auferlegt, anstößig war und die Meinung nähren konnte, als wäre das Christenthum ein neues Gesetz, wofür es noch von den bessern Judenchristen gehalten wurde, Jac. 1, 25; 2, 8. 12.

Nach diesem Excurs über die siebzig Jünger, als Beispiel, wie die heidenchristliche Tendenz des Lc. es mit sich brachte, Reden, welche bei Mt. von Jesu an die Zwölf gerichtet waren, zu versetzen, — eine Erscheinung, die sich auch weiter bei Lc. zeigen wird, — fahren wir fort, nachdem die Bergpredigt besprochen worden, die Texte des Lc. und Mt. zu vergleichen.

Lc. 7, 2—10, Mt. 8, 5—13. Diese Pericope soll im sechsten Theil § 9 besprochen werden.

Lc. 7, 18—23. Mt. 11, 2—6 (vgl. oben S. 42 f.). Die Gesandtschaft des Johannes, welche bei Mt. (Aelt. Ev. S. 27) ohne Zusammenhang mit dem Vorherigen für sich dasteht, wird von Lc. (v. 18) mit der Heilung des Knechts des Hauptmanns und der Erweckung des Jünglings von Nain in Verbindung gebracht, 7, 2—17. Nach Mt. hört Johannes, auf welchem Wege wird nicht angegeben, ganz im allgemeinen von den Werken Jesu; nach Lc. erhält er die Nachricht von „alle dem, was geschehen" (zu Kap. und in N.), von seinen Jüngern, als ob angenommen werden könnte, daß sie dabei gegenwärtig gewesen. Nach Mt. sendet Joh. seine Jünger zu Jesu; nach Lc. ruft er sie erst zu sich, v. 19, obgleich sie nach v. 18 bei ihm waren. Nach Mt. weist Jesus in symbolischer Rede auf sein geistiges Wirken (s. oben S. 42). Lc. dagegen denkt, zu Folge der Einfügung von v. 21, an Wunder, die Jesus so eben verrichtete, unter welchen jedoch von dem, was in v. 22 nahmhaft gemacht wird, nur Blindenheilungen und das Heilen „anderer Plagen" genannt sind, während das Aufwecken von Todten, als schon berichtet, v. 11—17, unerwähnt bleibt, und dagegen in v. 22 das Austreiben böser Geister, v. 21, nicht vorkommt. An alle diesem

[1]) S. Credner Beitr. 1, S. 249; Volkmar Ev. Marcions, S. 190 f. u. Hilgenfeld die Evv. S. 185. Vgl. unten Th. 6 § 9, 20.

Mißverständniß und dieser Verwirrung erkennt man eine spätere Redaction. Auch in dieser Pericope ist der paulinisch heidenchristliche Charakter unverkennbar, durch welchen sich Lc. von Mt. unterscheidet. Für's erste beachte man, daß bei Mt. Johannes „im Kerker" ist, Mt. v. 2. Lc. berichtet dies 7, 18 nicht, so daß sein Bericht von der Annahme auszugehen scheint, daß Johannes damals noch auf freiem Fuße war. Hat Lc. dies gemeint, so läßt sich daraus sogleich erklären, weshalb er 4, 14 den Bericht Mc. 1, 14 und Mt. 4, 12, daß Jesus seine öffentliche Predigt anfing, „nachdem Johannes überliefert worden," bei Seite ließ. Hierdurch wird klar, daß Lc. der älteren Tradition hat widersprechen wollen, daß Jesus mit seiner Predigt auf Johannes folgte, als wäre das Evangelium nur eine Fortsetzung der Predigt des Täufers, wobei er beabsichtigt, den Gegensatz zwischen dem alttestamentlichen Bußprediger und dem Christus noch stärker hervorzuheben, indem er beide neben einander stellt. Lucas bahnt so den Uebergang zu der ausdrücklichen Behauptung des vierten Evangelisten, daß zur Zeit des Beginns der öffentlichen Wirksamkeit Jesu „Johannes noch nicht ins Gefängniß geworfen war", 3, 24 und mithin zu der Vorstellung, daß beide zugleich und in nächster Nähe zu einander wirkten, wodurch auch bei diesem Evangelisten der Gegensatz zwischen Johannes und Jesus in das stärkste Licht gestellt wird. Mit dieser Auffassung steht der Bericht von der Gefangennahme des Johannes, Lc. 3, 20, nicht im Widerspruch, da Lc. diese Angabe, auf welche er die Taufe Jesu im Jordan folgen läßt, offenbar in keiner andern Absicht aus Mc. 6, 17 ff. und Mt. 14, 3 ff. vorwegnimmt, als um das zur Geschichte des Johannes Gehörige beisammen zu haben. Man beachte ferner, wie das Hinausgehen des Volks in die Wüste bei Mt. einfach als eine geschichtliche Thatsache im Aor. hist. (ἐξῆλθατε) gemeldet, bei Lc. als eine abgemachte Sache in Perfectum (ἐξεληλύθατε) Lc. 24. 25 vorgestellt wird, eine Erscheinung, welche sich Lc. 33. 34 vgl. mit Mt. 18. 19 wiederholt. Nicht minder beachtenswerth ist die Veränderung von ἐγήγερται, Mt. 11, in ἐστί, was ebenfalls zu erkennen giebt, daß Johannes nach Lc. damals noch in Wirksamkeit war. Durch diese Veränderung der alten Tradition tritt nun der Gegensatz zwischen Jesu und Johannes, und damit zugleich zwischen der neuen und der alten Oeconomie nur um so stärker hervor. Hierzu kommt, daß Johannes, welcher Mt. 11 „der Größte" (der Menschen) genannt wird, unter denen, „welche vom Weibe geboren worden," bei Lc. v. 28 „der größte Prophet" heißt, wodurch noch stärker hervortritt, daß der einfachste Christ in seiner Reihe höher steht, als der größte Prophet des A. T. Matthäus schreibt ferner geschichtlich, daß „von den Tagen des Johannes," d. i. von seinem Auftreten an, „der Zudrang zum Himmelreich statt hatte," v. 12, eine Angabe zu Ehren des Johannes. Derselbe Evangelist sieht in der Erscheinung des Johannes die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten, namentlich die der Eliasprophetie des Mal. 4, 4 (Mt. 10. 11). Lc. übergeht hier Mt. 12, nimmt aber diese Worte anderwärts auf und giebt ihnen eine ganz andere

Bedeutung, wobei das, was über Johannes als den, in welchem sich die Eliasprophetie erfüllte, gesagt war, nicht mehr paßte und daher wegfiel. Lc. findet nämlich 16, 16 in jener Stelle, „daß das Gesetz und die Propheten bis auf Johannes in Kraft waren," und daß von da ab die Verkündigung des Evangeliums anfing und mithin das A. T. ein Ende nahm (vgl. oben S. 53). Nach Matthäus endlich war in Folge der Predigt des Joh. die Begeisterung für das Himmelreich so groß, daß es wie bestürmt und mit Gewalt eingenommen wurde; nach Lc. ist es nicht das Himmelreich, welches bestürmt wird (ἡ βασιλεία βιάζεται, Mt.), sondern πᾶς βιάζεται εἰς αὐτήν, mit and. Worten, „alle" (die ganze Menschheit) werden von einer unwiderstehlichen Macht getrieben am Gottesreich theilzunehmen. Sowohl die spätere Entstehung, als der heidenchristliche Charakter der Redaction des Lc. fällt hier von allen Seiten ins Auge. Selbst in dem, was Lc. 7, 29. 30 dem Text des Mt. hinzufügt, am Gebrauch der Worte δικαιοῦν τὸν θεόν (Röm. 3, 4), ἡ βουλὴ τ. θ. (Eph. 1, 11), an der Benennung Gesetzeskundige (νομικοί) für „Schriftgelehrte" (worüber später mehr), und an der ehrenvollen Erwähnung der Zöllner (vgl. 3, 12), im Gegensatz zu den Pharisäern und den „Gesetzesleuten," erkennt man den antinomistischen Verfasser.

Lc. 11, 14. 15—26. Mt. 9, 32—34; 12, 22—30. Der heidenchristliche Evangelist läßt aus Mt. 9, 33 die Worte: „solches ist noch nie in Israel ersehen worden," bei Seite, und ebenso aus dem Duplicat Mt. 12, 22 die Worte: „ist dieser nicht Davids Sohn?" Die Beschuldigung einer Verbündung mit Beelzebul geht bei Lc. von „dem Volk", also von den Juden im allgemeinen, v. 15, und nicht, wie bei Mt., allein von den Pharisäern aus (vgl. Lc. 3, 7 mit Mt. 3. 7), was jedoch bei Lc. den Zusammenhang zerstört, da man nun vergeblich fragt, wer Lc. 19 „eure Söhne" (bei Mt. 12, 27, die Söhne der Pharisäer) sind. Ueber die Veränderung von „Geist Gottes" Mt. 12, 28 in „Finger Gottes" Lc. 20 wurde früher geredet, S. 57.

Uebrigens vergleiche man Lc. 11, 21 mit Mt. 12, 29. Bei Mt. steht dieser Vers in geschichtlichem Zusammenhange mit der Selbstvertheidigung Jesu gegen die Pharisäer. Bei Lc. verschwinden auch hier die Pharisäer, Mt. 12, 24, vom Schauplatz, um dem allgemeineren τινὲς ἐξ αὐτῶν, d. i. aus dem Volk, V. 14, Platz zu machen. Bei Mt. wird Satan der starke genannt, bei Lc. ist er nicht nur stark, sondern „voll gewappnet", bewacht seinen Hof und vergnügt sich, um keine Gefahr besorgt, in seiner Herrschaft. Da kommt jedoch ein Stärkerer als er. Dieser „überwindet" ihn, „nimmt ihm seine ganze Waffenrüstung, auf die er vertraute", und „vertheilt die dabei gemachte Beute", v. 21. 22. Der Sieg Christi über den Satan und dessen Reich wird bei Lc., in Verbindung mit 10, 17—19, viel kräftiger und mehr dogmatisch als bei Mt. vorgestellt. Daß dem Lc., als er diese Worte aus Mt. herübernahm, auch spätere Zustände vorlagen, kann schon wegen der Stellung hinter 10, 1 für wahrscheinlich gelten. Die aus ihrem ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhange

gelösten Reden Jesu, Lc. 11, 15—26, erhalten bei Lucas eine allgemeine antijudaistische Beziehung, und waren in so fern geeignet, das spätere Judenchristenthum zu treffen. Hatten die Pharisäer Jesu ein Bündniß mit dem Teufel vorgeworfen, so war das Verhalten der jüdischen Partei gegen die Pauliner dasselbe, Apoc. 2, 9; 3, 9; und daß die Pharisäer durch ihren Widerstand gegen Jesum nicht sammelten, sondern die Heerde Gottes zerstreuten, galt auch von der jüdischen Partei, welche, indem sie sich auf Israel beschränkte, es verweigerte, mit Jesu die Kinder Gottes zu versammeln. Auch das Folgende 24—26 (vgl. Mt. 12, 43—55) wird von Lc. versetzt und, indem Mt. 12, 31—42 übergangen wird, an Mt. 30 geknüpft. Auch diese Worte, unter anderen Umständen an die Pharisäer gerichtet, betreffen bei Lc. nicht mehr diese allein, sondern den Judaismus im allgemeinen. Man verbinde, um den Gedankengang des Lc. zu fassen, v. 24—26. Jesus tritt unter Israel als der große Teufelsbanner auf, warnt aber, v. 24—26, seine Zuhörer im voraus[1], daß der alte Teufel nicht später siebenfach zurückkehre. Die Anwendung lag in paulinischen Kreisen auf der Hand. Der „unreine Geist" des jüdischen Particularismus und Exclusivismus, den Jesus gebannt, kehrte mit verdoppelter Macht unter den späteren Judenchristen wieder.

Lc. 11, 29—32. Bei Mt. 12, 39 nennt Jesus die wundersüchtigen Pharisäer „ein böses und ehebrecherisches Geschlecht." Bei Lc. ist dieser Spruch von dem Fordern eines Zeichens getrennt, Lc. 16, und das „ganze" Geschlecht der Juden wird böse genannt, mit Weglassung des „ehebrecherisch," d. i. von Gott abtrünnig, eine alttestamentliche Metapher, welche die heidnischen Leser nicht verstanden. Jesus verweist dieses Geschlecht, um es zu beschämen, auf eine heidnische Königin und auf die Heiden in Ninive, welche nicht, wie die Juden, Zeichen gefordert hatten (vgl. 1. Cor. 1, 22), und dies mit Umstellung der natürlichen Reihenfolge bei Mt.: an erster Stelle auf die Königin, da bei den Niniviten noch immer das prophetische Ansehen des Jonas und sein Entkommen aus dem Fische für beihülflich zu ihrer Bekehrung angesehen werden konnte. Von solchen universalistischen Gedanken erfüllt, fährt Lc. fort, V. 33 f., die Bestimmung der Heiden (*οἱ εἰσπορευόμενοι*, bei Mt. 5, 18 *οἱ ἐν τῇ οἰκίᾳ*), vom Lichte des Evangeliums erleuchtet zu werden, anzugeben (S. oben S. 28. 52). Der „Leuchter" ruft dem Evangelisten v. 33 wie von selber eine andere Stelle, Mt. 6, 22, ins Gedächtniß. Dieser Spruch bei Mt. von allgemeiner Beziehung, wird von Lc. auf das böse Geschlecht (der Juden) angewandt, welche beim Mangel an innerem Licht unfähig geworden waren, Jesum zu würdigen, und in dieser Hinsicht weit hinter den empfänglichen Heiden zurückstanden von welchen unmittelbar vorher die Rede war.

Lc. 11, 39—52. Bei Mt. werden diese Verse als eine Rede an das Volk über die Pharisäer an den Text des Mc. 12, 40 geknüpft (Aelt. Ev. S. 42). Bei Lc. werden sie als eine Strafrede an die Pharisäer in den

Bericht von einer Mahlzeit bei einem Phariſäer eingefügt. Die Verſetzung dieſer Reden durch Lc. in ein Gaſtmahl, zu welchem Jeſus eingeladen iſt, verräth mehr den Antijudaismus des heidenchriſtlichen Verfaſſers, als den humanen Sinn Jeſu. Den Pauliner erkennt man ferner in der Qualificirung der Prädicate Recht und Gottesliebe (Mt. Barmherzigkeit und Treue), als „des Schwereren des Geſetzes," Mt. 23, 23. Nicht minder beachtenswerth iſt, daß die Schriftgelehrten und Phariſäer des Mt. hier von einander getrennt werden, ſo daß erſt die eine Partei, Lc. 39. 42. 43, und ſodann, auf Anlaß einer aufgeworfenen Frage, v. 45, die andere Partei angeredet wird, v. 46. 52. Dieſe andere heißt bei Lc. nicht „Schriftgelehrte," ſondern „Geſetzeskundige" *νομοδιδάσκαλοι*, 5, 17, oder ſtärker noch *νομικοί*, 11, 45. 46. 52, eine Benennung, welche bei Mc. nicht, bei Mt. nur einmal 22, 35, bei Lc. dagegen außer auf den ſchon angeführten Stellen auch 7, 30; 10, 25; 14, 3 vorkommt, und durch welche nicht allein das Amt derſelben, ſondern auch ihr Charakter als Vertreter des geſetzlichen Standpunktes bezeichnet wird. Die heftigſten Vorwürfe, die Jeſus nach Mt. beiden „Phariſäern und Schriftgelehrten" macht, werden bei Lc., nach der Zertheilung, allein den „Geſetzesmenſchen" ertheilt. Die Phariſäer werden wegen ihres Formalismus getadelt, aber die „Geſetzesmenſchen" „legen den Leuten ſchwere Laſten auf, die ſie ſelber nicht einmal mit einem Finger anrühren, zeigen ſich als den würdigen Nachwuchs von Vätern, welche die Mörder der Propheten geweſen, und dabei ein Wohlgefallen an ihren Thaten hatten. Sie hatten den Schlüſſel der Erkenntniß weggenommen und verhinderten die Menſchen in das Gottesreich einzugehen." Dies alles wird, unter Abweichung vom Text des Mt., den „Geſetzesleuten" vorgeworfen, in deren gefliſſentlicher Erwähnung und Verabſchiedung der Antinomismus des Evangeliſten aufs deutlichſte hervortritt.

Lc. 11, 49—51. Mt. 23, 34. 35. Wahrſcheinlich ein Fragment oder Reminiſcenz aus irgend einer verloren gegangenen Schrift, deren Worte von beiden Evangeliſten mit einiger Verſchiedenheit in der Form Jeſu in den Mund gelegt werden. Dafür ſpricht *διὰ τοῦτο*, Mt. 34, Lc. 49, was ſo viel ſagen will, als: darum (wird an ihnen das Wort ſich erfüllen) „ſiehe, ich (Gott) ſende u. ſ. w." Lc. macht es noch nachdrücklicher, indem er dieſe Worte „der Weisheit Gottes", d. i. Gott ſelber zuſchreibt, indem er *ὑμᾶς* (Mt.) in *αὐτούς* verändert, und für das ſicher urſprünglichere *ἀποστέλλω* (Mt.) das Fut. *ἀποστελῶ* ſetzt, wodurch der Spruch einen beſtimmteren prophetiſchen Charakter erhält. Ferner iſt zu bemerken, daß der ſpäter ſchreibende Evangeliſt von „Propheten, Schriftgelehrten und Weiſen" (Mt.) die „Schriftgelehrten und Weiſen" wegläßt und dafür „Apoſtel" an die Stelle ſetzt, die im N. T. an die Stelle der erſtgenannten traten, und dadurch zugleich erweiſt, daß er bei dem Wort „Propheten" an Propheten des N. T. denkt (vgl. 1. Cor. 12, 28; Eph. 2, 20; 3, 5), während in dem Fragment und bei Mt. die Propheten des A. T. gemeint waren. Die Worte endlich Mt. 23, 37, die wahrſcheinlich mit zu dem Citat gehörten, werden

von Lc. nach anderwärts versetzt, aus Gründen, die späterhin mitgetheilt werden sollen, während das unpassende „Sohn des Barachias" hinter „Zacharias" weggelassen wird.

Lc. 12, 1—12. Diese Reden werden ebenfalls von Lc. in den zweiten Theil seines Evangeliums versetzt. Bei Mt. 10, 26 wird dies alles an die Zwölf gerichtet, aber bei Lc. an die μαθηταί im allgemeinen, in Gegenwart „unzähliger Schaaren" (μυριάδες τῶν ὄχλων). Der Sauerteig, vor welchem sie gewarnt werden, ist bei Lc. nicht der Sauerteig „der Pharisäer und des Herodes" (Mc. 8, 15), auch nicht „der Pharisäer und Sadducäer" (Mt. 16, 6), sondern der Pharisäer allein, deren Formalismus (Mt. διδαχή) mit dem Namen der ὑπόκρισις belegt wird, sofern ihre Religion in äußeren Erweisungen bestand. Bei Mt. 10, 27 sollten die Zwölf auf den Dächern predigen, was Jesus ihnen „ins Ohr gesagt", bei Lc. v. 2 und 3 ist keine Rede von der Predigt Jesu, sondern von der seiner „Jünger". Auch ist es bei Lc. kein Befehl oder Auftrag, sondern eine Ankündigung, „daß, was sie ins Ohr innen im Hause gesprochen, im vollen Licht gehört werden solle". Was der wahre Jünger Jesu predigt, wird nicht auf Israel beschränkt bleiben, sondern das Eigenthum der Welt werden. Solche Jünger nennt Jesus seine „Freunde" und spricht zu ihrem Trost die schönen Worte 4—12, die bei Mt. 10, 18—20. 28—33 zur Aussendungsrede der Zwölfe gehören. Auch die Warnung, ihn nicht zu verleugnen, bei Mt. an die Zwölfe gerichtet, und was Jesus im Hinblick auf die Lästerung des Geistes gesagt hatte, Mt. 12, 31. 32, macht Lc. allgemein. Ferner verheißt Jesus diesen „Jüngern" (bei Mt. den Zwölf) den Beistand des „heil. Geistes" v. 12, ein Ausdruck, welcher an die Stelle von „Geist des Vaters" tritt und so auch aus sprachlichem Gesichtspunkt den paulinischen Charakter des Verfassers ins Licht setzt.

Lc. 12, 22—32. Nach einer eingeschobenen Episode, welche allein bei Lc. vorkommt, 12, 13—21, setzt der Evangelist die Rede Jesu an „seine Jünger" weiter fort, und nimmt dazu wieder Worte, die er der Bergpredigt Mt. 6, 25—33 entlehnt, und aus dieser Rede weggelassen hat (s. oben S. 56). Beachtenswerth ist hierbei die Einfügung Lc. 32, wo die hier gemeinten „Jünger" „die kleine Heerde" heißen, ein Bild, unter welchem, namentlich von Paulinern, die Gemeinde Gottes gemeint ist, Ap.-Gesch. 22, 28. 29. Diesen weiter geförderten Gläubigen, wie gering ihre Zahl noch sein mochte, sagt Jesus die königliche Herrschaft (ἡ βασιλεία) zu, während Gott ausnahmsweise ihr Vater (ὁ πατὴρ ὑμῶν) genannt wird, ein Titel, welcher anderwärts von Lc. absichtlich vermieden wird (s. oben S. 48).

Lc. 12, 33. 34. Mt. 6, 19—21 (s. oben S. 48). Fortsetzung der vorigen Rede. Lc. fügt hier noch parabolische Reden, 35—40, eine Verkürzung und Veränderung des Gleichnisses von den klugen und thörichten Jungfrauen Mt. 25, 1—13 (vgl. Mc. 13, 35. 36; Mt. 24, 43. 44) mit Anwendung auf die Parusie hinzu.

Lc. 12, 41—46. Der Verf. will v. 41 dem Leſer in Erinnerung bringen, daß dieſe Reden nicht allein den Zwölf galten, ſondern „allen". Der „treue und kluge Haushalter" (ὁ πιστὸς οἰκόνομος ὁ φρόνιμος), ein pauliniſcher Ausdruck, 1. Cor. 4, 1; 9, 17, vgl. Eph. 1, 10, nimmt hier die Stelle des δοῦλος, Mt. 24, 45, ein. Pauliniſch iſt auch die Veränderung von „Heuchlern", Mt. 51, in „Ungläubige" (ἄπιστοι), Lc. 46. Die neuen Jünger werden ferner als Menſchen beſchrieben, „die des Herrn Willen kennen", v. 47, im Unterſchiede von denen, „welche des Herrn Willen nicht kennen", v. 48. Waren die neuen Jünger vor den ältern durch ein höheres Licht bevorzugt (Lc. 10, 21), ſo ſollte von ihnen auch mehr gefordert werden, v. 48 b, und zwiefache Strafe ſollte den Knecht treffen, der den Willen des Herrn gewußt, aber nicht gethan hat, v. 47.

Als Lc. dieſes eine und andere ſchrieb, war die Vorherſagung Jeſu, Mt. 10, 34—36, ſchon in dem Streit in Erfüllung gegangen, welcher die jüdiſche und pauliniſche Partei trennte. Daher, daß Lc. mit Abweichung von der urſprünglichen Form, Jeſum nicht nur ſagen läßt, daß Zwietracht und Spaltung im Gefolge ſeiner Predigt ſein werde, ſondern, daß „das Feuer ſchon entbrannt iſt", 12, 49, und ihn das Verlangen nach dem heilſamen Ende des Streites erklären läßt.[1]) Zur Erklärung fügt Lc. hier noch einige Worte hinzu, v. 51—53, die er der Ausſendungsrede Mt. 10, 35. 36 entlehnt, welche an die Zwölf gerichtet iſt.

Lc. 12, 54—57. Die Phariſäer und Sadducäer, welchen dieſes Wort galt, Mt. 16, 2. 3, treten wiederum zurück und räumen ihre Stelle dem Allgemeineren „Volk". Das bei Mt. geſchichtlich an rechter Stelle befindliche Wort gilt bei Lc. den Juden im allgemeinen, welche die Zeichen der Zeit nicht beachteten.

Lc. 12, 58. 59. Mt. 5, 25. 26. Der Sinn und die Verbindung dieſer Worte bei Lc. wurde ſchon oben beſprochen, S. 54. Sahen die Juden nicht bei Zeiten ein, daß ſie ſich mit Gott verſöhnen mußten, und blieben ſie auf ihrem geſetzlichen Standpunkt, „auf welchem der letzte Heller bezahlt werden muß", ſo hatten ſie nichts anders, als einen verurtheilenden Richterſpruch zu erwarten.

Lc. 13, 18—21. Die Gleichniſſe vom Senfkorn und dem Sauerteige, Mt. 13, 31—33, Mc. 4, 30—32, erhalten wegen ihres univerſaliſtiſchen Charakters in dieſem Theil des Lc. ihre Stelle. Voraufgehen 1. die Widerlegung des jüdiſchen Vorurtheils, als wären die, welche von beſonderen Unglücksfällen getroffen werden, im Unterſchiede von andern „Sünder", 13, 1—5; 2. das Gleichniß vom unfruchtbaren Feigenbaum, dem Sinnbilde der jüdiſchen Nation, 6—9, und 3. die Ver-

---

[1]) Θέλειν bedeutet hier nicht „wünſchen", und τί θέλω: „wie ſehr wünſche ich" (Meyer), ſondern abundirt. Ein Feuer wird entbrennen, und was, wenn es ſchon entbrannt iſt, vergl. Ap.Geſch. 2, 12. Für die Bedeutung von συνέχομαι v. 50 vergl. Phil. 1, 23.

theidigung eines Liebeswerks am Sabbath gegen einen Obersten der Synagoge, 10—16. Von der Freude, welche „der ganze Haufe" darüber an den Tag legt, v. 17, nimmt Lc., gemäß dem οὖν, Anlaß, ein Wort Jesu über die weltüberwindende Macht des Gottesreichs, welche in den beiden Gleichnissen ausgesprochen ist, in Erinnerung zu bringen.

Lc. 13, 23. 24 und 25—30, entlehnt aus Mt. 7, 13 ff.; 8, 11 f. und 19, 30. S. oben S. 57—59.

Lc .13, 34, entlehnt aus Mt. 23, 37—39. Vergl. oben S. 70—71. Die Erwähnung Jerusalems in der Antwort Jesu auf die Nachricht von der Gefahr, die ihm von Herodes drohe, v. 31, gab Lc. Veranlassung, diesen Ausspruch, welcher hinter Lc. 11, 51, als in eine ausschließlich an die νομικοί gerichtete Strafrede minder passend, ausgelassen worden, hier aufzunehmen. Nicht ohne Absicht ließ Lc. ἀπάρτι (von nun an) aus dem Text des Mt. hinweg, bei welchem dieses Wort, kurz vor Jesu Tode in Jerusalem gesprochen, auf geeigneterer Stelle als bei Lc. steht, nach welchen Jesus noch erst nach Jerusalem kommen sollte. In Verbindung hiermit verändert Lc. γάρ in δέ = καί, so daß der Sinn entsteht: „euer Haus wird verlassen (göttlicher Hülfe verlustig), und ich sage euch überdies (λέγω δέ), daß ihr (in diesem Zustande der Verlassenheit) mich nicht sehen werdet (näml. als euren Retter), bevor ihr nicht mich als den von Gott Gesandten erkannt habt." Bei Lucas steht diese Pericope in Verbindung mit der göttlichen Nothwendigkeit (οὐκ ἐνδέχεται) des Sterbens Jesu in Jerusalem, v. 33 (vergl. Lc. 9, 31), welche ihn also nun von Herodes keine Gefahr befürchten läßt.

Lc. 14, 16—24. Mt. 22, 2—5. 7ᵇ —11. Nach einigen Reden universalistischer Tendenz, Lc. 14, 7—14, über welche später geredet werden soll, folgt bei Lc. das Gleichniß von dem Gastmahl, dem bei Mt. verwandt. Die unpassenden und unter den Händen des letzten Redactors des Matthäusevangeliums eingeschlichenen Bestandtheile, Mt. v. 6. 7. 11—13, läßt Lc. weg. Unbrauchbar vor allem war für Lc. die Einfügung des Gastes ohne Hochzeitskleid, Mt. 11—13. Lc. scheint darin, mit Recht oder mit Unrecht einen Ausfall auf die Heidenchristen gesehen zu haben, welche sich erfrechten, ohne das jüdische Hochzeitskleid zu tragen, d. i. ohne mit der Gerechtigkeit des jüdischen Gesetzes bekleidet zu sein, an dem Festmahle des Messias zu erscheinen. Daß Lc. hier voll von dem Gedanken an die heidenchristliche Welt ist, geht aus der Erweiterung hervor, welche das Gleichniß unter seiner Bearbeitung erhält. Bei Mt. sind die Geladenen, welche sich zu kommen weigern, die jüdischen Großen, die jüdische Hierarchie, bezeichnet v. 3 unter dem Bilde „der schon früher zur Hochzeit Gerufenen", die nun auch an erster Stelle genöthigt werden, aber sich weigern zu kommen. Anstatt ihrer werden nun die Leute von den Wegen, Gute und Böse ohne Unterschied, genöthigt. Bei Lucas werden auch erst die Juden, namentlich die Angesehenen unter ihnen, genöthigt; dann folgen die Armen, Verstümmelten, Blinden und Krüppel von den Straßen und Gassen (in der Stadt) (die

πτωχοί und νήπιον in Israel). Außer für diese ist jedoch noch Platz für mehr Gäste (ἔτι τόπος ἐστίν), welche nun nicht aus der Stadt, sondern von „den Wegen und Hecken" (außerhalb der Stadt) v. 22 geholt werden; wobei Lc. noch hinzufügt, „daß deren keiner, die zuerst geladen gewesen, an dem Abendmahl theilnehmen wird", v. 24. Das Hochzeitsmahl, das Sinnbild der jüdischen Theocratie, wird ferner durch den Pauliniſten in eine gewöhnliche, obschon „große" Mahlzeit verwandelt, während anstatt des „messianischen Königs", Mt. 2. 7. 11, „ein Mensch" v. 16, „ein Hausherr" v. 21 auftritt. Bei Mt. endlich liegt der Grund der Weigerung, mehr geschichtlich, vornehmlich in Gleichgültigkeit (ἀμελήσαντες αὐτόν), v. 5, und Haß, v. 6, bei Lc. hauptsächlich in der betriebsamen Vielgeschäftigkeit der Geladenen, vielleicht dem Sinnbilde der jüdisch gesetzlichen Werkheiligkeit.

Lc. 14, 25—27. Diese Worte gehören zu Mt. 10, 37. 38, in die von Jesu an die Zwölf bei ihrer Aussendung gerichtete Rede. Lucas weist ihr wieder eine allgemeine Beziehung an und läßt sie von Jesu „dem Volke" sagen. Wer ihm folgen wolle, müsse auch wohl wissen, was er thue, und darauf rechnen, daß für ihn Kampf und Leiden zu erwarten seien. Hieran knüpft Lc. weitere paraboliſche Sprüche, die er von Bauleuten entlehnt, welche bevor sie bauen die Kosten überschlagen, und von einem Könige, der ehe er in den Kampf zieht, sein Lager übersieht, v. 28—33. Der Jünger, welcher sich nicht auf den Kampf mit der Welt gehörig vorbereitet, ist gleich einem Salz, das nachdem es den Geschmack verloren, zu nichts nütze ist, v. 34. 35. Dieser letztere Spruch ist wieder aus der Bergpredigt, Mt. 5, 13, genommen, und wird von da durch Lucas in den zweiten Theil seines Evangeliums herübergestellt. Waren bei Mt. die Zwölf, mindestens nach der Auffassung bei Lucas bestimmt, „das Salz der Erde" zu sein, so ist dies bei Lc. die Bestimmung eines jeden Jüngers (vergl. oben S. 47. 52).

Lc. 15, 3—7. Mt. 18, 12—14. Das Gleichniß von dem verirrten Schaf hat in dem Zusammenhange bei Mt. (s. v. 10. 11 und 14) den Zweck, die Werthachtung auch der bei der Welt Geringen (οἱ μικροί) ins Licht zu stellen. Bei Lc. wird es in paulinischem Geiste auf den verirrten Sünder angewandt, und später in der mit Mt. 18, 7 parallelen Stelle Lc. 17, 1. 2 weggelassen. Das Gleichniß selber ist von Jesu, die Anwendung v. 7, eben wie in v. 10, von Lc. Aus den Worten „Gerechte, die keiner Bekehrung bedürfen", hat man mit Unrecht hergeleitet, daß nach Lc. im Widerspruch mit dem Paulinismus auch ohne den Erlöser Gerechte gefunden würden. Daß Jesus das Vorhandensein solcher Frommen annahm, die nicht wie die Bösen und Sünder, Bekehrung, sondern nur fortgesetzte Heiligung bedürfen, leidet keinen Zweifel (s. S. 47. 48), aber dieser Gedanke wird hier nicht ausgedrückt. Lc. meint hier nicht Gerechte auf dem Standpunkt der gesetzlichen Gerechtigkeit, denn solche hatten allerdings Bekehrung nöthig und über sie konnte bei Gott keine Freude sein; auch nicht sich gerecht Nennende, wie 16, 15; 20, 20, welche wähnen keiner Bekehrung zu

bedürfen, was mit v. 3 und 4 im Widerspruch wäre, wo die neun und neunzig nicht verirrten Schafe doch wohl nicht Schafe sind, die nur zum Scheine bei der Heerde geblieben. Auch kann der Evangelist, der alle Menschen Sünder nennt, die nach seinem Urtheil jüdische Unterscheidung von Sündern und Nichtsündern ausdrücklich bestreitet, und aus den Reden Jesu alles entfernt, was den Gedanken begünstigen könnte, als gäbe es auch Gerechte ohne Christus (s. S. 47. 52), nicht an das wirkliche Vorhandensein von Menschen gedacht haben, die keine Bekehrung nöthig hätten. Der Spruch muß mit dem gleichartigen Lc. 5, 32 verglichen werden: „ich bin nicht gekommen Gerechte, sondern Sünder zur Bekehrung zu rufen". Findet man hierin, daß Jesus das Vorhandensein von Menschen annimmt, die keiner Erlösung bedürfen, und ihn deshalb so, wie die Gesunden den Arzt, missen können? Lag dies in seinen Worten, dann würde der Zusammenhang der Rede fordern, daß er die Pharisäer für die geistlich Gesunden gehalten hätte. Ist dies ungereimt, so folgt daraus, daß Jesus einfach sagen will: Wenn es mir nicht erlaubt ist, mich mit den Sündern zu befassen, so ist mein Kommen zwecklos; denn ich bin als Erlöser nicht um Gerechter, sondern um der Sünder willen gekommen. Eben so wenig liegt die Unterscheidung von Gerechten, die keine Bekehrung, und von Sündern, die allerdings Bekehrung nöthig haben, Lc. 15, 7 zu Grunde. Auch hier will Lc. nicht, im Widerspruch mit Paulus, Röm. 3, 12, lehren, daß es unter den Menschen eine Anzahl gebe, die nicht von Gott abgewichen sind. Die neun und neunzig Schafe gehören in dem Gleichniß einfach der Einkleidung an. Sie deuten wollen, würde consequent zu dem ungereimten Satze führen, daß Lc. nur einen auf hundert für Sünder gehalten hätte. Die Pointe in dem Gleichniß ist einzig und allein das verlorne Schaf, der verirrte Sünder. Ueber dessen Bekehrung ist Freude im Himmel, mehr als über alle Getreuen mit einander, wenn man solche annähme, sein würde, so wie der Hirt mehr Freude über das eine wiedergefundene Schaf zeigt, als über die neun und neunzig, welche bei der Heerde blieben. Die Worte v. 7b *οἵτινες οὐ χρείαν κτἑ* sind eben wie *δίκαιοι* v. 32 Nebensache, und werden denn auch v. 10 von Lc. nicht wiederholt, obgleich auch da auf der Hand lag anzugeben, daß das Weib sich mehr über das Wiederfinden des verlorenen Groschens freute, als über das übrige Geld, welches in ihrem Besitz geblieben war.

Lc. 16, 13. Mt. 6, 24 (s. oben S. 56).

Lc. 16, 16—18. Mt. 5, 18; 11, 13 (s. oben S. 49. 53. 54).

Lc. 17, 1, 2. Die Sprüche vom Aergernißgeben, aus Mt. 18, 6 und Mc. 9, 42 entlehnt, und da an die Zwölf gerichtet, werden hier wieder „den Jüngern" im allgemeinen gesagt. Das Aergerniß, welches Lc. meint, ist der Hochmuth und die Liebllosigkeit, welche den Pharisäern im Verhalten gegen die Zöllner, und den Reichen den Armen gegenüber eigen war, Lc. 15, 2 und 16, 19 ff. Im Gegensatz hierzu rühmt Jesus die vergebende Liebe Lc. 3 und 4, mit Worten,

die er aus Mt. 18, 15. 21 entlehnt, wo sie den Zwölf gelten, während v. 22 sich insbesondere an Petrus richtet.

Lc. 17, 5 (s. oben S. 60).

Lc. 17, 22—37. Auch diese Rede, bei Mt. 24, 23—27. 37—39. 40 und 28, an die Zwölf gehalten, erhält bei Lc. eine allgemeine Beziehung (εἶπε πρὸς τ. μαθητάς, v. 22). V. 33 ist, zufolge der Worte περιποιήσασθαι, 1. Thess. 5, 9, und ζωογονεῖν = ζωοποιεῖν, Ap. Gesch. 7, 19, die paulinisirte Form des Duplicats Lc. 9, 24, wo der Evangelist an der Parallelstelle die Terminologie von Mc. 8, 35 und Mt. 16, 25 beibehält.

Lc. 19, 11—27. Mt. 25, 14—30. Das Gleichniß von den Pfunden, ursprünglich der Spruchsammlung des Mt. angehörig und zufolge des Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden (vgl. v. 30, welcher in dem Gleichnisse an unrechter Stelle ist) von Deut. Mt. auf die Paruſie Jesu bezogen, wird von Lc. in veränderter Gestalt aufgenommen und hat, ihm zufolge, die Beziehung, den jüdischen Wahn zu bestreiten, als werde das „Gottesreich schon sogleich und wohl gar mit äußerem Glanze in Jerusalem erscheinen", v. 11 (vgl. 17, 20). Gegen diese sinnliche, in den Tagen des Lucas schon durch die Erfahrung lügengestrafte Erwartung ist das Gleichniß gerichtet. Mit unverkennbarer Beziehung auf die Paruſie Jesu wird der verreisende Mensch (ἄνθρωπος ἀποδημῶν), welcher bei Mt. Gott bedeutet (vgl. Mt. 21, 33), bei Lc. ein „Edler" (ἄνθρ. εὐγενής), der nach einem ferngelegenen Lande reist, um ein Königreich einzunehmen und dann zurückzukehren; eine deutliche Bezeichnung Jesu, der die Erde verließ, um nachdem er von Gott die königliche Würde empfangen, wiederzukommen und das Gottesreich aufzurichten. Die Dienstleute, bei Mt. v. 14 ohne Zahlangabe, werden bei Lc. zehn. Die ungleiche Vertheilung zu fünf, zwei und einem Talent, Mt. 15, wird eine gleichmäßige, und zwar so, daß jeder der Dienstleute Ein Pfund erhält, Lc. 13. Der Lohn endlich, welcher bei Mt. für treuliche Arbeit, unabhängig vom Betrage der Leistung, für alle derselbe ist, Mt. 21, 23, wird bei Lc. verschieden ausgetheilt, nach dem Betrage der Leistung eines jeden, Lc. 17. 19. Man achte hier ferner auf das, was Lc. dem Gleichnisse hinzufügt. Nachdem der Herr hinweggezogen (Jesu Hingang in den Himmel) und seinen zehn Dienern (Jesu Jünger, sowohl die Zwölf, als andere, unter diesen die Siebzig) eine gleiche Summe zur Verwaltung anvertraut hat, schicken ihm seine Mitbürger, die ihn hassen, eine Gesandtschaft nach, mit der Erklärung, daß sie ihn nicht zum Könige wollen, v. 14 (das jüdische Volk, welches sich weigert, Jesus als den Messias anzuerkennen). Doch empfängt der Verworfene das Reich (Jesus wird mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt) und kehrt als König wieder (die Wiederkunft Jesu oder seine Paruſie). Nun kommt der König, Rechenschaft von eines jeden Arbeit zu fordern (Jesus kommt als Richter). Von den Dienern, welchen ohne Unterschied dasselbe Werk befohlen gewesen, hat der eine mit dem empfangenen Pfunde zehn andere,

ein zweiter nur fünf, ein dritter nichts gewonnen. Ist, nach Mt., die allgemein sittliche Tendenz des Gleichnisses, daß nicht auf dem Umfange der Leistung, sondern auf dem Eifer, mit dem man wirkt, des Menschen sittlicher Werth beruht, so ist bei Lc. die Vorstellung diese, daß in demselben Wirkungskreise, in welchen Jesus alle berufen hat, der eine mehr, der andere weniger geleistet, der eine mit Edelsteinen, der andere mit Heu, Stoppeln und Stroh gebaut hat, 1. Cor. 3. 11—15. So hatte auch Jesus allen seinen Jüngern, den Zwölf sowohl als Paulus, denselben Wirkungskreis (im Gottesreich) anvertraut[1]); aber Paulus gewinnt mit seinem Pfunde zehn, die andern mit dem ihrigen nur fünf Pfunde. Paulus hatte reicher gewirkt, als sie alle (1. Cor. 15, 10). Einige von Jesu ersten Jüngern würden sogar für den ihnen angewiesenen Wirkungskreis ganz verloren gehen und ihre Namen (vgl. Lc. 6, 16 und Ap.-Gesch. 1, 13 mit Mc. 3, 18 und Mt. 10, 3) aus der Apostelliste wegfallen. Auch die Zehnzahl verdient Beachtung. Zehn ist bei den Hebräern das Sinnbild der Vollständigkeit und Vollkommenheit[2]). Die zehn Knechte stellen die Gesammtheit der Jünger vor, die zehn Pfunde den gesammten Schatz, welchen Jesus ihnen anvertraut hatte, die zehn erworbenen Pfunde die Vollkommenheit des ihnen anvertrauten Werks. Der verschiedenen Wirksamkeit soll nun auch bei der Rückkehr des Königs (der Wiederkunft Jesu) die mehr oder minder hohe Stufe entsprechen, auf welcher ein jeder in dem Urtheile Gottes steht. Der Knecht, welcher nichts geleistet hat, wird bei Mt. in die Finsterniß draußen geworfen, v. 30. Bei Lc. verliert er nur sein Pfund (vgl. 1. Cor. 3, 15). Die Feinde dagegen, die den König verworfen hatten (die Jesu feindlichen Juden), werden, auf Befehl des Königs zum Tode gebracht (in die Gehenna verwiesen, zur Strafe ihrer Verwerfung des Christus), v. 27. So wurde ein Gleichniß, ursprünglich von ganz allgemeiner und lediglich sittlicher Beziehung, von Mt. schon durch Anwendung auf die Parusie umgebildet, bei Lc. überdies ein prophetisches Gemälde der christlichen Gemeinde, ihrer judenchristlichen und pauliniſchen Lehrer, der Messiasverwerfung der Juden und des ihnen bevorstehenden Gerichts; so daß auch hier der Beweis für den pauliniſchen Charakter und den späteren Ursprung des Lucasevangeliums sich darlegt.

[1]) Man fasse dies nicht als geschichtliche Thatsache auf, da nicht angenommen werden kann, daß Jesus den Zwölf die Heidenmission aufgetragen habe, sondern als spätere Auffassung, nach welcher die Zwölf, Mt. 28, 19, denselben Auftrag wie Paulus erhalten hatten; eine Vorstellung, welche zur Zeit des Lc. schon für Thatsache galt, Lc. 24, 47. 48 und Ap.-Gesch. 1, 8.

[2]) S. Herzog's Real-Encyclopädie Th. 18, S. 378.

§. 15.

Liegt Deutero-Matthäus oder der canonische Matthäus als Quelle dem Bericht des Lucas zu Grunde?

Aus unserer früheren Untersuchung (Aeltestes Evangelium S. 14—51) ist klar geworden, daß das erste, nach Mt. benannte Evangelium aus verschiedenen Quellen zu einem Ganzen zusammengesetzt ist. Daß die ursprüngliche Spruchsammlung des Mt. dem Lc. zu Diensten gestanden, ist wegen der Sprache, in welcher sie geschrieben war (am a. O. S. 241—245), unwahrscheinlich und überdies im Widerspruch mit der Wahrnehmung, daß Lc. die Bergpredigt bereits im Zusammenhange mit der Erzählung von dem römischen Hauptmanne (vgl. Mt. 7, 28ª und 8, 5—13 mit Lc. 7, 1 und 2—10) gelesen haben muß, und wie später in diesem Werk gezeigt werden soll, fast überall, wo seine Berichte denen des Mc. und Deut.-Mt. parallel sind, seinen Text und seine Berichte aus beiden Evangelien zusammensetzte. Hierhin rechnen wir auch die fünfmal wiederkehrende Schlußformel „und es geschah, als Jesus diese Worte beendigt hatte", womit Deut.-Mt. jede von ihm in den Bericht des Mc. eingeflochtene Reihe von Reden beschließt (Aeltestes Ev. S. 50), welche Formel, zufolge Lc. 7, 1ª auch schon dem dritten Evangelisten bekannt war. Es bleibt daher nur die Frage übrig, ob Lc., wo er dem Mt. folgt, eine frühere Ausgabe des Mt. (Deut.-Mt.) oder schon das canonische Matthäusevangelium vor sich hatte. Mit Berichtigung der von uns früher geäußerten Ansicht sind wir der Ansicht, daß das letztere angenommen werden muß. Dafür spricht: 1. Die verhältnißmäßig späte Entstehung des Lucasevangeliums macht wahrscheinlich, daß der Verfasser nicht eine frühere Bearbeitung des Mt. gekannt hat, welche, wäre sie gegen Ende des ersten Jahrhunderts oder später, als Lc. schrieb, noch vorhanden gewesen, vermuthlich würde aufbewahrt geblieben sein, oder mindestens von ihrem Vorhandensein in den Schriften der ältesten Kirchenlehrer Spuren hinterlassen haben. 2. Die Anzeichen fehlen nicht, daß Lc., wo er Texte des canonischen Mt. nicht hat, sie doch kannte und sie also mit Absicht weggelassen oder versetzt hat. So war die Versetzung des Besuchs in Nazareth aus der Mitte der Geschichte, wo sie bei Mc. und Mt. steht, in den Anfang der evangelischen Geschichte (Lc. 4, 16 ff.) schon durch Mt. 4, 13ª vorbereitet: einen Zusatz des Mt. canon., welcher annahm, daß Jesus sein Lehramt in Nazareth begonnen und danach in Kapernaum seine feste Wohnung gehabt habe (s. Aelt. Ev. S. 18. 19. 50). Ist ferner wahrscheinlich, daß die Worte Mt. 7, 22. 23 für eine spätere Interpolation des Mt. canon. zu halten sind, mit Beziehung auf die Pauliner, die Thäter der *ἀνομία* (s. S. 48. 58), so geht aus der Art, wie Lc. diese Worte anderwärts aufnimmt und in veränderter Form gegen die Judenchristen wendet, 13, 25—27, hervor, daß er sie bei Mt. canon. gelesen hat. Dasselbe gilt von Mt. canon. 5, 18 vgl. mit Lc. 16, 17 (s. S. 53); von Mt. canon.

8, 12, aufgenommen und also gelesen von Lc., 13, 28; von Mt. canon. 19, 28, von Lc. nach 22, 30b versetzt; von Mt. canon. 20, 16, dem Lc. 13, 30, auf der Fährte des Mt. canon. eine von Deut.-Mt. 19, 30 und Mc. 10, 31 abweichende Beziehung giebt (Aelt. Ev. S. 39). Man beachte hier ferner noch die Art, wie Lc. sein übrigens von Mt. ganz abweichendes Geschlechtsregister 3, 23—38 eben wie Mt. canon. in Vierzehn- und Siebenzahlen abtheilt, nämlich 14 von Jesu bis Mattath. (v. 23—26a); 14 von Mattathias bis Er (v. 26b—28); 14 von Jesus (B ℵ L u. and.) (Joses) bis Nathan (v. 29—31a); 14 von David bis Isaak (v. 31b—34), wozu sogar die Einschiebung des Admin (ℵ B LXΓ u. and.) nöthig war V. 33, (der dem Verfasser der Chronik, 1. Chron. 2, 1—5 unbekannt und von A mit Unrecht weggelassen ist) zwischen Aram (ADEG und and., Chron. Ram, gegen ℵ u. and., welche Arni lesen) und Aminadab; 14 von Abraham bis Methusalah (v. 34b—37a), wofür wieder der Name Kainan (Kainam), v. 36 und 37, verdoppelt werden mußte (vgl. 1. Chron. 1, 24—27), und 7 von Henoch bis Adam (v. 37b—38a), zusammen $5 \times 14 + 7 = 77$. Die Abtheilung ist kunstmäßig. Die erste Vierzehnzahl beginnt mit Jesus, die zweite mit Mattathias, die dritte wieder mit Jesus (Joses), die vierte mit David, die fünfte mit Abraham und die letzte Siebenzahl mit Henoch.

Gehören die alttestamentlichen Citate der canonischen Redaction des Matthäusevangeliums an (Aelt. Ev. S. 51), so ergiebt das Citat Lc. 3, 4—6, welches im Proto-Mc. nicht stand (Aelt. Ev. S. 151. 152) und deshalb nicht von da entlehnt sein kann, daß Lc. das Citat Mt. canon. 3, 3 gelesen aber erweitert hat, und es kann daraus gemuthmaßt werden, daß er gleichfalls die übrigen Citate des Mt. kannte, jedoch sie absichtlich weggelassen hat, wie die folgende Untersuchung lehren wird.

Die letzte Redaction des Matthäusevangelium kennzeichnet sich, wie früher gezeigt worden (Aelt. Ev. S. 144 f.), durchgängig durch ihren judenchristlichen Charakter. Die Tendenz ist, zu beweisen, daß Jesus der Messias der Juden ist, in welchem die Königsideale des A. T. erfüllt sind. Der judenchristliche Apostolat wird verherrlicht, und zwar hauptsächlich in der Person des Petrus, welcher, wo sich die Gelegenheit bietet, in den Vordergrund tritt (Aelt. Ev. S. 149. 150). Beachtung verdient, im Gegensatz hierzu, daß Lc. in seiner Schrift alles was in Mt. von obengenannter Art ist, wegläßt, namentlich die Citate aus den Psalmen, in welchen David als der Typus des künftigen Davidssohnes vorgestellt wird, Ps. 78, 2, Mt. 13, 35; Ps. 22, 9. 2, Mt. 27, 43. 46, und ferner die prophetischen Stellen, wo Moses, Mt. 2, 20, 2 Mos. 4, 19, oder das Volk Israel, Mt. 2, 15, Hos. 11, 1, oder der jüdische Nasiräer, Mt. 2, 23, Richt. 13, 1 ff., als Typen des Messias vorkommen, oder dieser als der große Königssproß aus David angekündigt wird, Mt. 2, 6, Mich. 5, 1; Mt. 21, 4. 5, Zach. 9, 9; Mt. 27, 9. 10, Zach. 11, 13. In Uebereinstimmung hiermit waren für Lc. ebenfalls unbrauchbar die Berichte des Mt., in welchen Thatsachen nach dem alttestamentlichen jüdischen

Messiasideal construirt sind, wie die dreißig Silberlinge, Mt. 26, 15, Zach. 11, 12, der Selbstmord des Judas, Copie des Ahitophel, des Feindes Davids, Mt. 27, 5, 2. Sam. 17, 23; die Eselin, Mt. 21, 2. 7, Zach. 9, 9; die Galle in dem Wein, Mt. 27, 34, Ps. 69, 22; das Schütteln des Hauptes und die Worte der Feinde Davids, Ps. 22, 9, welche den Feinden Jesu in den Mund gelegt werden, Mt. 27, 43. Mag der Messias auch nach Lc. Davids Sohn sein nach dem Fleisch, David selber nennt ihn seinen Herrn, Lc. 20, 42. Der Messiastypus bei Lc. ist denn auch nirgend David, sondern der universalistische „Knecht Gottes, das Licht der Heiden", bei Jes. 40—66. Man beachte dazu noch die Hinzufügung der universalistischen Worte „alles Fleisch soll das Heil Gottes sehen", Jes. 40, 3 ff. (LXX), Lc. 3, 4—6, und die Verweisung auf die den leidenden Messias betreffenden Prophetien, welche die Zwölf nicht begriffen, 18, 31 ff. Wird der „Knecht Gottes" des Deut.-Jesaias von den Heiden gemißhandelt, so läßt sich daraus vielleicht erklären, daß der Antheil der Juden daran, Mc. 10, 33 und Mt. 20, 18, aus dem Text des Lc. am a. O. wegfiel. Derselbe Typus spielt auch Lc. 24, 26. 27 die Hauptrolle in dem Worte, daß nach Moses und den Propheten der Christus durch Leiden in seine Herrlichkeit eingehen mußte. Der Christus bei Lc. sieht in seinem Auftreten nicht die Königsprophetie, sondern das Ideal des Propheten erfüllt, Jes. 61, 1, „auf welchem wird ruhen der Geist des Herrn und den der Herr gesendet hat, den Armen das Evangelium, den Gefangenen Erlösung zu verkündigen und den Blinden das Gesicht zu geben", Lc. 4, 18—21. Bemerkenswerth ist, in Verbindung hiermit, daß an die Stelle des aus Ps. 22, 2 entlehnten und von Lc. weggelassenen Wortes am Kreuz die Bitte Jesu Lc. 23, 34 tritt, offenbar als Erfüllung von Jes. 53, 12, „er hat für die Uebelthäter gebetet", vgl. auch Ap.-Gesch. 8, 32—35, Jes. 53, 7. 8; Röm. 10, 15. 16. 20, Jes. 52, 7; 53, 1; 65, 1, und Röm. 11, 26, Jes. 59, 20. Die Weglassung des Citats aus Jes. 53, 4, Mt. 8, 17, bei Lc. kann nicht befremden, da Mt. das „Tragen der Sünden" durch den Knecht Gottes nicht, wie der Pauliner vom leidenden Messias (vgl. 1. Petri 2, 24), sondern von dem Messias als Wunderthäter erklärt, während das Citat aus Jes. 42, 1—4 bei Mt. 12, 17—20 mit der ganzen Pericope, zu welcher es gehört, von selber wegfiel, und überdies als Anwendung, nicht auf den universalistischen Character, sondern auf das stille niedrige Leben des Messias, für Lc. keinen besonderen Werth hatte.

Was von der judenchristlichen Auffassung der Prophetien gilt, leidet auch auf den Apostolat und den Vorrang, welcher dem Petrus zuerkannt wird, Anwendung. Das Lob des Petrus und die Erklärung, daß auf ihn die Gemeinde Jesu gebaut worden und ihm die Schlüssel des Gottesreichs und die Macht zu binden und zu lösen, Mt. 16, 17—19, anderwärts (18, 18) der gesammten Zwölfzahl ertheilt, gegeben werden soll, wird von dem Pauliner, welcher in Petrus nur einen der δοκοῦντες στῦλοι εἶναι sahe, Gal. 2, 6, und seinen Primat bestritt, 1. Cor. 1, 12, übergangen. Aus demselben Grunde heißt Petrus in der Apostelliste

Lc. 6, 14 nicht mehr, wie Mt. 10, 2 „der Erste". Eine Schilderung, wie das Wandeln Petri auf dem See, Mt. 24, 28—31, welches als Probe des noch schwachen Glaubens des Apostels, dem Pauliner willkommen sein konnte, wird nicht aufgenommen, weil sie einen Theil eines Berichts ausmacht, welchen Lc. aus andern, sogleich anzugebenden Gründen übergeht; sie konnte überdies, da Petrus auch hier als Haupt und Repräsentant der Zwölf erscheint, eben so wenig im Geschmack eines Pauliners sein, als die apocryphische judenchristliche Erzählung vom Stater (Aelt. Ev. S. 37), wo Petrus ebenfalls die Hauptrolle zugetheilt ist, Mt. 17, 24—27, und Jesus bereit erscheint, die „jüdische" Tempelsteuer zu entrichten. Die Bestimmung der Zwölf für Israel, 10, 5. 6, und in Verbindung damit die „zwölf Throne Israels", die Jesus ihnen zusagt, Mt. 19, 28, hatten an sich nichts Anstößiges (Gal. 2, 9), werden aber für Lc. 22, 30 aufgespart, wo durch Weglassung der Ziffer 12 vor „Thronen" zugleich das Anstößige wegfiel, daß auch dem Judas ein Thron zugesagt wäre. Eben so natürlich ist die Weglassung des particularistisch lautenden Verbots, zu den Heiden und Samaritern zu gehen, der Beschränkung der Sendung der frohen Botschaft auf „die verlorenen Schafe des Hauses Israel", Mt. 10, 5. 6, und des gleichartigen Ausspruchs, Mt. 15, 24, in einer Erzählung, welche auch aus anderen, noch näher anzugebenden Gründen von Lc. nicht aufgenommen wurde. Dasselbe gilt von der Warnung, nicht am Sabbath zu flüchten, Mt. 24, 20, und von der Erklärung, daß die Dämonen durch Beten und durch Fasten ausfahren, Mt. 17, 21, in welchem Weglassen ihm schon Mc. 9, 29 vorangegangen war. Daß Lc. den Traum des Weibes des Pilatus, das Händewaschen des Pilatus und den Fluch, welchen das jüdische Volk über sich selber gesprochen, Mt. 27, 19. 24. 25, überschlug, ungeachtet diese Berichte mit der anderwärts bei Lc. sichtlich vorhandenen Tendenz, das heidnische Element zu erheben und die Juden in ein schlechtes Licht zu stellen, scheinen könnten gut zusammen zu treffen, kann, was letzteren Zug betrifft, mit dem Bestreben zusammenhängen, welches im folgenden Theile nachgewiesen werden soll, Israel als Volk (ὁ λαός), welches überall anderwärts von Lc. in ein günstiges Licht gestellt wird, von der clericalen Partei der Pharisäer und Gesetzesgelehrten zu unterscheiden. Was Mt. am a. O. von „dem ganzen Volke" schrieb, konnte demnach nicht im Geschmack eines Pauliners sein, welcher gelernt hatte, den „Ueberrest der Auswahl" von dem hartnäckigen Judenthum, Röm. 9, 27; 11, 4, zu unterscheiden. Mit diesem Fluch, den „das ganze Volk" über sich und seine Kinder gesprochen, fiel nun auch von selbst die Handwaschung und das Zeugniß des Pilatus, mit welchem dieser Fluch in unmittelbarer Verbindung stand. Der Traum des Weibes des Pilatus kann in Folge der Abkürzung des Berichts über Barabbas, Lc. 23, 17. 18 (vgl. Mc. 15, 6—11; Mt. 27, 15—20) weggefallen sein.

In Beziehung auf die Weglassung der Weigerung des Johannes, Jesum zu taufen, Mt. 3, 14. 15, bei Lc. 3, 21, bedenke man, daß die Thatsache, daß

Jesus wie alle andern zu Johannes gekommen, um von ihm getauft zu werden, eben so wenig wie der Bericht, daß Jesus den Himmel sich öffnen und den Geist auf sich herniederkommen sah, auf einem späteren dogmatischen Standpunkt in der Tradition ihre Stelle behaupten konnte. War Jesus, nach Mc., von Johannes getauft, und hatte er bei dieser Gelegenheit den heil. Geist empfangen, so bewog der zwiefache Anstoß, 1) daß der Messias durch einen Geringeren als er für das Gottesreich geweiht worden, und 2) daß der bereits aus dem heil. Geist geborene Gottessohn später den heil. Geist empfangen haben sollte, den Mt., während er die Thatsache, daß Jesus von Johannes getauft worden, unangetastet stehen ließ, diesen Anstoß dadurch zu heben, daß er der Taufe Jesu das Zeugniß des Johannes, der Geringere zu sein und seine Weigerung Jesum zu taufen voranschickte, und den Vorgang am Jordan als etwas, das nicht Jesu halber, sondern für Johannes stattgehabt, darstellte. Lc. ging hierin noch weiter und stellte den Vorgang ganz objectiv als eine außerhalb Jesu erfolgte himmlische Inauguration und Proclamation seiner Messiaswürde durch Gott in Gegenwart des „ganzen Volkes" vor. Bei dieser objectiven Auffassung verloren sowohl das von Jesu geäußerte Verlangen, getauft zu werden, als die Weigerung des Johannes, für Lucas ihr Gewicht, während die Bezeugung seiner niedrigeren Stellung obenein durch Lc. 3, 16 überflüssig wurde. Hiermit verfiel nun auch die Antwort Jesu, daß er die Taufe nehmen müsse, „um alle Gerechtigkeit zu erfüllen", Mt. 3, 15, ein Ausdruck, welcher überdies einen lediglich gesetzlichen Klang hat. Bei dem vierten Evangelisten wird die Taufe Jesu ganz unterdrückt und allein die Vision als eine besondere Offenbarung an Johannes beibehalten, Joh. 1, 32—34. Siehe das Ev. nach Johannes, deutsch von Lang, S. 195.

Das Schweigen des Lc. über die Wunder auf Golgatha, Mt. 27, 51b—53, läßt sich sogleich erklären, wenn man bedenkt, daß ein Auferstehen von Todten und sogar vieler Todten schon damals, und überdies begrabener Leichen, ganz jüdisch ist, und schlecht zu der paulinischen Theorie der Auferstehung 1. Cor. 15, 22. 23, ἐν Χριστῷ ζωοποιηθήσονται, und zwar erst ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, und zu den verklärten Leibern v. 42—49 stimmt. Dazu kommt, daß früherhin entschlafene Juden „heilige" genannt werden, ein Name, welchen bei Paulus allein die Christen tragen, und daß Jerusalem „die heilige Stadt" heißt, ein Ausdruck, der bei den Judenchristen beliebt war, aber von Lc. auch anderwärts vermieden und in „Jerusalem" verändert wird, Lc. 4, 9. vgl. mit Mt. 4, 5.

In dem Bericht von der Auferstehung paßte die Erscheinung in Galiläa, Mt. 28, 7. 16, nicht in den Rahmen einer Tradition, in welcher allein Jerusalem und die Umgegend der Schauplatz des wiedererscheinenden Jesus sind.

Der Auftrag der Predigt des Evangeliums an „alle Völker", Mt. 28, 19, wie sehr im Geiste Jesu, hatte seinen Ursprung in dem Zweck, den Apostolat der Zwölf zu verherrlichen, welchen die judenchristliche Partei, nachdem man die Heidenmission nicht mehr ignoriren konnte, wie auch noch Justinus, die Ehre

zuerkannte, die dem Paulus zukam (Gal. 1, 16; 2, 9). Daß auch nach Luc. 24, 4 dieser Auftrag den Zwölf ertheilt wird, soll weiter unten besprochen werden (Theil 6 §. 4). Endlich kann es wohl kein Befremden erregen, daß Lucas den Bericht von den Wächtern beim Grabe, ihrer Flucht und der Bestechung durch die Hohenpriester (Mt.), womit die Judenchristen die Wahrheit der Auferstehung Jesu gegen die Beschuldigungen der Juden, daß die Jünger den Leib gestohlen hätten, aufrecht hielten, bei Seite ließ. Denn diese Erzählung war nicht vom geringsten Gewicht für Christen aus den Heiden, bei deren geistigerer Vorstellung von der Auferstehung (s. Lc. 20, 35—38) solche jüdische Fabeln keine Bedeutung hatten, und für welche deshalb eine Vertheidigung der sinnenfälligen Thatsache unnöthig war. Mit diesem Bericht hing bei Mt. die Oeffnung des Grabes durch einen Engel und das dadurch verursachte Erdbeben, Mt. 28, 2. 3, zusammen, so daß auch dieser, übrigens wohl nicht mit Paulus, aber mit dem Wunderglauben des Lc. gut stimmende Zug, hinwegfallen mußte.

§. 16.

Andere Auslassungen bei Lucas von schon im Deutero-Matthäus vorkommenden Besonderheiten.

Befremdend kann es erscheinen, daß Lc. die Gleichnisse vom Schatz im Acker und dem Kaufmann, der edle Perlen sucht, Mt. 13, 44—46, weggelassen hat. Vielleicht erregte die Vorstellung, daß der Mensch den Schatz des Evangeliums findet, Mt. 13, 44, und die edle Perle sucht und kauft, nicht die Sympathie eines Pauliners, dessen Standpunkt es mit sich brachte, daß der Schatz nicht gefunden, viel weniger noch gekauft, sondern von Gott um nichts geschenkt wird, Röm. 3, 24. Was ferner die Weglassung der Gleichnisse vom Fischernetz und vom Unkraut zwischen dem Weizen betrifft, Mt. 13, 24—30. 47. 48, ist zu beachten, daß diese Gleichnisse im Streit zwischen den Paulinern und Judenchristen von diesen verwendet wurden, um die Pauliner als solche zu brandmarken, die unter den guten Weizen Unkraut (ζιζάνια) auf den Acker des Gottesreichs säeten, und als verwerfliche Elemente in dem Fischernetz des Evangeliums mitaufgenommen waren, um später hinausgeworfen zu werden, in welchem Falle es nicht verwundern könnte, daß der Pauliner Luc. diese Gleichnisse wegließ. In dieser Vermuthung wird man bestärkt, wenn man bedenkt, daß das Wachsen des Unkrauts zwischen dem Weizen als das Werk eines „feindseligen Menschen", Mt. 13, 25. 28, dargestellt wird. In dem „feindlichen Menschen und dem Säen von Unkraut zwischen den Weizen" fand man in judenchristlichen Kreisen die Predigt des Evangeliums durch Paulus und seine Bestreitung des Gesetzes. Daß man dies wirklich that, geht aus den Recogn. Clem. I, 70 und 71, und aus dem Briefe des Petrus an Jacobus hervor, welcher die antipaulinischen Homilien des Clemens eröffnet, c. 2. Petrus beklagt sich da, „daß einige aus den

Heiden seine gesetzgemäße Predigt verwürfen und eine mit dem Gesetze streitende und hohle Lehre des „feindlichen Menschen" annähmen, und sogar so weit gingen, seine Worte (die Worte Jesu, wie sie von Petrus überliefert waren) durch allerlei Erklärungen zu verändern." Kann es noch zweifelhaft sein, weshalb der Pauliner dieses Gleichniß, welches so zum Nachtheile des Paulinismus, sicher schon zur Zeit, in welcher das dritte Evangelium geschrieben wurde, angewandt war, in seiner Schrift überging?

Das Gleichniß Mt. 20, 1—16 würde, wie es scheint, recht wohl für ein paulinisches Evangelium gepaßt haben. Stellt es doch die zuletzt in den Weinberg gekommenen (die Heiden) denen gleich, die den ganzen Tag gearbeitet hatten (die Juden), wobei es überdies einen Zug der Prätensionen der Juden verzeichnet, v. 11. Für die Weglassung kann ein Dreifaches angegeben werden. 1. Lc. folgt hier allein dem Mc., der ebenfalls dieses Gleichniß nicht hat. 2. Der Grundgedanke des Gleichnisses, die Gleichstellung der Heiden, kommt in anderer Form bei Lc. anderwärts vor, 13, 29. 30, wo die Worte v. 30, εἰσὶν ἔσχ. κτἑ, dieselbe Tendenz haben, wie Mt. 20, 16. 3. Das Gleichniß nimmt zwar an, daß auch die Heiden kommen würden, zugleich aber auch, daß sie in den Weinberg kommen würden, in welchem Israel gearbeitet hatte, und daß sie also früher oder später zu Israel hinzugebracht würden, was mit dem Paulinismus im Widerspruch ist.

Das Gleichniß von den beiden Söhnen, Mt. 21, 28—32, übergeht Lc., da es genau betrachtet von Lc. für ein Duplicat des Gleichnisses von den zwei Söhnen Lc. 15, 11 ff. gehalten werden konnte. Bei Mt. ist der Sohn, welcher erst ungehorsam ist, aber später bereut, v. 29, eben wie bei Lc. der verlorene aber umkehrende Sohn, das Abbild des Zöllners, Mt. 31. Der andere Sohn, der bei Mt. v. 30 wohl Anspruch auf Gehorsam macht, das Abbild der Juden, v. 23, entspricht, mindestens in dieser Beziehung, dem älteren Sohne bei Lc. v. 29, welcher auch erklärt, nicht Ein Gebot des Vaters übertreten zu haben. Der einzige Unterschied ist, daß der älteste Sohn bei Lc. nicht als ein ungehorsamer auftritt, obschon der Evangelist seine Tugend wohl nicht sehr hoch gestellt haben wird (vgl. Lc. 17, 10).

Das Gleichniß von den zehn Jungfrauen und dem Bräutigam, Mt. 25, 1—13, hat Lc. in anderer, minder ursprünglicher Form, 12, 35—38, in einer Rede, die Jesus an „die Jünger" gehalten (s. oben S. 73). Daß Lc. die Schilderung des jüngsten Gerichts, Mt. 25, 31—46, wegließ, kann darin seinen Grund gehabt haben, daß der Urtheilsspruch über die Völker (τὰ ἔθνη πάντα) v. 32, von ihrem Verhalten und Betragen gegen „die Brüder Jesu" abhängig gemacht wird, worin Lc. Abhängigkeit des zukünftigen Zustandes der Heiden von ihrer Beziehung zu Israel erblicken mochte. Der Maßstab, nach welchem das Urtheil von Jesu gefällt werden soll, ist bei Lucas nicht das Vollbringen guter Werke, sondern der Glaube, Lc. 18, 8. Schließlich mußte auch die

Erwähnung der δίκαιοι, v. 37, unter den nichtchristlichen ἔθνη, dem Pauliner widerstreben. Die Sache selber, nämlich das von dem Menschensohne zu haltende Gericht (vgl. 2. Cor. 5, 10), behielt Lc. am Schlusse der Parusierede bei, 21, 36 (σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου).

Ergebniß. In den Pericopen, welche Lc. allein mit Mt. gemeinsam hat, treten dieselben Erscheinungen hervor, wie in denen oben, welche allein bei ihm und Mc. vorkommen. Ein eben so ausgebreiteter Wörterschatz, worunter eine Anzahl Worte, die wir schon im ersten Theile antrafen; ein Gebrauch zusammengesetzter Zeitworte, bisweilen mit zwei Präpositionen, und Synonyme, die meist die Absicht der Verdeutlichung haben; dieselben grammatischen Eigenheiten in der Verwechselung der Tempora, insbesondere des Imperfectum und Präsens mit dem Aorist, und im Gebrauch des Verbum finitum mit einem Particip für zwei durch καί verbundene Verben, von Präpositionen, Conjunctionen und dem Artikel, die eine spätere Redaction bezeichnen. Hierzu kommen die sichtbare Bemühung den Stil zu verbessern und den Text des Matthäus durch Glossen und Epexegesen zu verdeutlichen, und in der Veränderung der Texte nicht selten Beweise des Mißverständnisses oder falscher Lesart. Auch die Vergrößerung der Wunder weist, eben wie im ersten Theil, in eine spätere Zeit. Ebenso leuchtet beinahe überall die Absicht durch, das für Pauliner Anstößige wegzulassen, zu bessern oder es den Sinn ändern zu lassen. Was bei Mt. zur Verherrlichung der Zwölf vorkommt, wird von Lc. in die Rede gebracht, die Jesus den Siebzig gehalten, den Repräsentanten der Heidenmission, oder „den Jüngern" im allgemeinen, während die Zwölf, insbesondere Petrus, die bei Matthäus im Vordergrund stehen, in den Hintergrund treten, den Beweis liefern, daß sie der Tauglichkeit für ihre große Aufgabe ermangeln, und schon im voraus vor dem Standpunkt gewarnt werden, welchen sie später, im Unterschiede von Paulus, entweder wirklich oder nach dem Urtheile der Judenchristen einnahmen. Nehmen wir endlich die Verschiedenheit in Beziehung auf den alttestamentlichen Messiastypus, die entwickeltere Christologie und die Beweise einer späteren Auffassung der Parusie hinzu, so kann nicht zweifelhaft bleiben, ob Lucas ebenso den Matthäus can. wie den Marcus benutzt habe, den ihm auch von dieser Seite überlieferten Stoff grammatisch und historisch habe verbessern und die Geschichte einer höheren Idee vom Christenthum entsprechend gestalten wollen, die, über die Ueberlieferung sich erhebend, ihm für die Redaction der Worte und Thaten zum Maßstabe für das Geschehene diente.

Dritter Theil.

Pericopen, welche Lucas mit Marcus und Matthäus gemeinsam hat.

(Lc. 3, 1—4, 41; 5, 1—6, 11; 8, 4—15; 19—9, 6; 9, 7—48; 13, 18. 19; 17, 11; 18, 15—43; 19, 29—20, 44; 21, 5—22, 23; 22, 34—23, 5; 23, 18—24, 12).

§. 1.

Worte, die allein bei Lucas angetroffen werden.

ἄγρα	allein	Lc. 5, 4, 9.	βολή	allein	Lc. 22, 41.
ἀθροίζειν	—	— 24, 33.	δεσμεῖν	—	— 8, 29.
αἰσθάνεσθαι	—	— 9, 45.	διαγρηγορεῖν	—	— 9, 32.
ἀναπτύσσειν	—	— 4, 17.	διαλείπειν	—	— 7, 45.
ἀνένδεκτον	—	— 17, 1.	διανόημα	—	— 11, 17.
ἀνιπέραν	—	— 8, 26.	διαρυλάττειν	—	— 4, 10.
ἀποθλίβειν	—	— 8, 45.	διαχωρίζεσθαι	—	— 9, 33.
ἀπομάσσειν	—	— 10, 11.	δοχή	—	— 5, 29; 14, 13.
ἀποπλύνειν	—	— 5, 2.	ἐγκάθετος	—	— 20, 20.
ἀπορία	—	— 21, 25.	ἐδαφίζειν	—	— 19, 44.
ἀποψύχειν	—	— 21, 26.	ἐκγαμίσκεσθαι	—	— 20, 34. 35.
οἱ ἄρχοντες	—	— 23, 13. 35; 24, 20.	ἐκκρέμασθαι	—	— 19, 48.
			ἐκμυκτηρίζειν	—	— 23, 35; 16, 14.
ἀστράπτειν	—	— 17, 24; 24, 4.	ἐκχωρεῖν	—	— 21, 21.
ἄτεκνος	—	— 20, 28. 29. 30.	ἐνδιδύσκειν	—	— 8, 27; 16, 19.
ἄτερ	—	— 22, 6. 35.	ἐξαιτεῖσθαι	—	— 31.
ἀφρός	—	— 9, 39.	ἐξασπράπτειν	—	— 9, 29.
ἀφυπνοῦν	—	— 8, 23.	ἐπαιτεῖν	—	— 18, 35; 16, 3.
βαθέως	—	— 24, 1.	ἐπεισέρχεσθαι	—	— 21, 35.
βαλλάντιον	—	— 10, 4; 12, 33; 22, 35. 36.	ἐπικρίνειν	—	— 23, 24.
			ἐπιπνίγειν	—	— 8, 7.
βαρύνειν	—	— 21, 34.	ἐπισιτισμός	—	— 9, 12.

ἐπιστάτης	allein	Lc.	5, 5; 8, 24. 45 öfter.	παρακαλύπτειν	allein	Lc. 9, 45.
ἐπισχύειν	—	—	23, 5.	περικυκλοῦν	—	— 19, 43.
ἔσθησις	—	—	24, 4.	προμελετᾶν	—	— 21, 14.
θεωρία	—	—	23, 48.	προσαναλίσκειν	—	— 8, 43.
θρόμβος	—	—	22, 4.	πτοεῖσθαι	—	— 21,9;24,37.
ἱδρώς	—	—	— —	πτύσσειν	—	— 4, 20.
ἰχμάς	—	—	8, 6.	σάλος	—	— 21, 5.
ἰσάγγελος	—	—	20, 36.	σιγμή	—	— 4, 5.
ἴσως	—	—	— 13.	στρατόπεδον	—	— 20, 20.
κατάβασις	—	—	19, 37.	συγκαλύπτειν	—	— 12, 2.
κατακλίνεσθαι	—	—	9,14;14,8; 7,36;24,30.	συγκατατίθεσθαι	—	— 23, 51.
κατακρημνίζειν	—	—	4, 29.	συλλογίζεσθαι	—	— 20, 5.
καταλιθάζειν	—	—	20, 6.	συμφύεσθαι	—	— 8, 7.
καταπλέειν	—	—	5, 7.	συντυχάνειν	—	— 8, 19.
καταπλέειν	—	—	8, 26.	συσπαράττειν	—	— 9, 42.
λῆρος	—	—	24, 11.	τελεσφορεῖν	—	— 8, 14.
λυσιτελεῖν	—	—	17, 2.	τετραρχεῖν	—	— 3, 1, 3mal.
μόγις	—	—	9, 30.	ῥῆμα	—	— 18, 15.
ὁπότε	—	—	6, 3.	ὑποκρίνεσθαι	—	— 20, 20.
ὀρθρίζειν	—	—	21, 38.	ὑποσιρώννυμι	—	— 19, 36.
ὀφρύς	—	—	4, 29.	ὑποχωρεῖν	—	— 5,16;9,10.
παμπληθεί	—	—	23, 18.	φόβητρον	—	— 24, 11.
				χάραξ	—	— 19, 43.
				ψύχειν	—	— 6, 1.

Diese Worte kommen allein bei Lucas vor. Man achte, zur Beurtheilung des größeren Wörterschatzes, auch hier auf die Menge zusammengesetzter Zeitworte.

§. 2.

Synonyme.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
1, 29 ἔρχεσθαι εἰς	8, 14 ebenso	4, 38 εἰσέρχ. εἰς [1]
— 31 εὐθύς	— — „	— 39 παραχρῆμα [2]
1, 32 φέρειν	8, 16 προσφέρειν	4, 40 ἀγαγεῖν [3]
— — κακῶς ἔχειν [4]	— — ebenso	— — ἀσθενεῖν

[1] Hierdurch wird deutlicher ausgedrückt, daß sie hineintraten.

[2] Durchgängig bei Lc. Vgl. 5, 25.

[3] Bringen, leiten. Φέρειν und προσφ. mehr von Sachen, als von Personen. Vgl. Lc. 9, 41 mit Mt. 9, 19 und Mt. 17, 17; Lc. 19, 31 mit Mc. 11, 2. 7 und Mt. 11, 2. 7.

[4] Latinismus.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
1, 34 *οὐκ ἀφιέναι*	8, 16 ebenſo.	4, 41 *οὐκ ἐᾶν*[1])
— 40 *γονυπετεῖν*	— 2 *προσκυνεῖν*	5, 12 *πίπτ. ἐπὶ τὸ πρόσωπον*[2])
— — *παρακαλεῖν*	— 4 ebenſo	— — *δεῖσθαι*[3])
— 44 *λέγειν*	— — „	— 14 *παραγγέλλειν*[4])
— — *ὑπάγειν*	— — „	— — *ἀπέρχεσθαι*[5])
2, 3 *παραλυτικός*	9, 2 „	— 18 *ἄνθρωπος ὃς ἦν παραλελυμένος*[6])
— 5 *τέκνον*[7])	— — „	— 20 *ἄνθρωπε*
— 6 *γραμματεύς*	— 3 „	— 17 *νομοδιδάσκαλος*[8])
— 7 *βλασφημεῖν*	— — „	— 21 *λαλεῖν βλασφ.*
— — *εἷς*[9])	— — „	— — *μόνος*
— 9 *κράβαττος*[10])	— 6 *κλίνη*	— 24 *κλινίδιον*
— 11 *ὑπάγειν*	— — ebenſo	— — *πορεύεσθαι*
— 12 *εὐθύς*	9, 7 „	5, 25 *παραχρῆμα*
— — *ἐγείρεσθαι*	— 6 „	— — *ἀνιστάναι*[11])
— — *ἔμπροσθεν τινός*[12])	— — „	— — *ἐνώπιον τ.*
— 14 *ὁρᾶν*	— 9 „	— 27 *θεᾶσθαι*
— 17 *ἰσχύειν*[13])	— 12 „	— 31 *ὑγιαίνειν*
— 18 *οὐ νηστεύειν*	— 14 „	— 33 *ἐσθ. κ. πίνειν*[14])
— 23 *παραπορεύεσθαι*	12, 1 „	6, 1 *διαπορεύεσθαι*[15])

[1]) Stärkerer Ausdruck.

[2]) Beſchreibung der Art, wie die *προσκ.* ſtatthatte.

[3]) Beſſerer Ausdruck und bei Lc. häufig.

[4]) Was Jeſus ſagt, war ein Befehl.

[5]) Beſſer griechiſch.

[6]) Ebenfalls.

[7]) Hebraismus.

[8]) Bezeichnet Amt und Charakter der Schriftgelehrten.

[9]) Hebraismus.

[10]) Eine ordinäre Matratze. S. Cic. de divin. 2, 63. Sen. Epist. 18. Mart. Epigr. 12, 32. Mt. macht ein „Bett" daraus. Lc. gebraucht das Diminutiv. Beide Worte werden Ap.Geſch. 5, 15 unterſchieden, wo *κλινάρια* u. *κράβαττοι*, „Betten" u. „Matratzen" nebeneinander ſtehen.

[11]) Beſſer als *ἐγείρ.* um das Aufſtehen zu bezeichnen. Vgl. Lc. 4, 39 mit Mt. 8, 15; Lc. 5, 25 mit Mc. 2, 12 und Mt. 9, 7; Lc. 8, 33 mit Mt. 9, 23; Lc. 9, 22 (A L) und 16, 31; 24, 7. 46 mit Mt. 16, 21.

[12]) So B. Andere Handſchriften in beſſerem Griechiſch *ἐναντίον*. Wozu würde da Lc. dieſen gut griechiſchen Ausdruck verändert haben?

[13]) Lat. valere. Lc. gebraucht ein beſſer griechiſches Wort.

[14]) Zur Abwechſelung mit dem vorhergehenden *νηστ.* v. 33.

[15]) Lc. verbeſſert, läßt aber die Nüance in *παραπορ.* bei Mc. verloren gehen.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
3, 1 ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα [1]	12, 10 χεῖρα ἔχων ξηράν	6, 6 ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἡ ξηρά
— 25 οἰκία	— 25 ebenso	11, 17 οἶκος [2]
— 35 θελήματα τοῦ θεοῦ	— 50 θέλημα τ. θ.	8, 21 ὁ λόγος τ. θ. [3]
4, 5. 7. 8 ἄλλο	13, 5. 7. 8 ἄλλα	— 6. 7. 8 ἕτερον [4]
— 8 καλός	— 8 ebenso	— 8 ἀγαθός [5]
— 15 ὁ σατανᾶς	— 19 ὁ πονηρός	— 12 ὁ διάβολος [6]
— 16 λαμβάνειν τ. λόγ.	— 20 ebenso	— 13 δέχεσθαι τ. λ. [7]
— 17 σκανδαλίζεσθαι	— 21 „	— — ἀφιστάναι [8]
— 19 ἄκαρπος γιν.	— 22 „	— — οὐ τελεσφορεῖν [9]
4, 20 παραδέχεσθαι τ. λ.	13, 23 συνιέναι τ. λ.	8, 15 κατέχειν τὸν λόγ. [10]
4, 37 γεμίζεσθαι	8, 24 καλύπτ. ὑπό	— 23 συνεπληροῦντο [11]
— 38 ἐγείρειν	— 25 ebenso	— 24 διεγείρειν [12]
— — διδάσκαλος	— — κύριος	— — ἐπιστάτης [13]
— 39 ἡ θάλασσα	— 26 ebenso	— — ὁ κλύδων τοῦ ὕδ. [14]
— 38 καθεύδειν	— 24 „	— 23 ἀφυπνοῦν [15]
— 39 κοπάζειν	— 26 „	— 24 παύεσθαι [16]
5, 1 ἔρχεσθαι	— 28 „	— 26 καταπλεῖν [17]
— 2 ἄνθρωπος	— — „	— 27 ἀνήρ [18]

[1]) Schlecht griechisch. Lc. verbessert.

[2]) Gemeint ist das Hausgesinde, nicht das Gebäude.

[3]) Dogmatisch paulinische Veränderung, bei Lc. gewöhnlich 5, 1; 8, 11; 11, 28.

[4]) Ἕτερον „ein anderer Theil". Bei Lc. häufig synonym mit ἄλλος, auch wenn von mehr als zweien die Rede ist. S. 8, 3; 14, 20; 9, 52; 23, 32 und öfter.

[5]) Besseres Epitheton bei Erde als καλός.

[6]) Uebersetzung.

[7]) Besserer Ausdruck für „aufnehmen".

[8]) Das Aergerniß zeigt sich im Abfall.

[9]) Stilverbesserung. Denn das Saatkorn ist nicht unfruchtbar, sondern kommt nicht zur Reife, wegen des Bodens, in den es fällt.

[10]) „An etwas festhalten", vgl. 1. Cor. 15, 1 drückt den Sinn besser aus als „verstehen" (Mt.) und „annehmen" (Mc.).

[11]) „Sie liefen voll". Schifferſprache.

[12]) Compos. für das Simplex.

[13]) Vgl. S. 20 Note 1.

[14]) Brandung. Stärkerer Ausdruck als das Einfache „die See".

[15]) Hap. leg. In der späteren Gräcität „in den Schlaf fallen".

[16]) Schriftsprache statt des vulgären Ausdrucks des Mc. und Mt.

[17]) Erklärend. Sie gingen hin, indem sie fuhren.

[18]) Erklärend. Der Mensch war ein Mann. Lucas braucht dies Wort auch sonst mit Vorliebe, 5, 12; 8, 38; 9, 38; 10, 2 und öfter.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
5, 2 ἀπαντᾶν	8, 28 ὑπαντᾶν	8, 27 ebenſo
— — μνημεῖον	— — ebenſo	— — μνῆμα[1])
— 3 δέειν	— — „	— 29 δεσμεῖειν[2])
— 4 διασπᾶν	— — „	— — διαρρήσσειν[3])
— 7 κράζειν	— 29 „	— 28 ἀνακράζειν[4])
— 6 προσκυνεῖν	— — „	— — προσπίπτειν[5])
— 8 λέγειν	— — „	— 29 παραγγέλλειν[6])
— 13 θάλασσα	— — ὕδατα	— 33 λίμνη[7])
— 13 πνίγεσθαι	— — ἀποθανεῖν	8, 33 ἀποπνίγεσθαι[8])
— 14 ἔρχεσθαι	— 34 ἐξέρχ.	— 35 ebenſo
— 23 θυγάτριον	9, 18 θυγάτηρ	— 42 „ [9])
— 24 συνθλίβειν	— — „	— — συμπνίγειν[10])
— 26 δαπανᾶν	— 20 „	— 43 προσαναλίσκειν[11])
— — τὰ παρ' αὐτῆς πάντα	— — „	— — ὅλος ὁ βίος[12])
— 29. 42 εὐθύς	— — „	— 44 47 παραχρῆμα[13])
— 40 κοράσιον	— 25 ebenſo	— 54 παῖς[14])
— 42 ὁ πατὴρ κ. ἡ μήτ.	— 37 „	— 56 οἱ γονεῖς[15])
6, 7 προσκαλεῖσθαι	10, 1 „	9, 1 συγκαλεῖσθαι[16])
— — πνεῦμα ἀκάθ.	— — –	— — δαιμόνιον[17])

[1]) In der ſpätern Gräcität gebräuchlicher als μνημεῖον, zur Bezeichnung eines Grabes. Vgl. Joſeph Ant. 7, 43 mit 13, 6. 5 und S. 33 Note 13.

[2]) Erklärung. „Binden mit Ketten".

[3]) Mc. „auseinanderziehen". Lc. kräftiger „zerreißen".

[4]) Compoſ. für das Simplex.

[5]) Erklärung. Die προσκύνησις war ein Fußfall. Vgl. S. 89 Note 2.

[6]) Zur Abwechſelung hier und anderwärts für das beſtändig wiederkehrende λέγειν.

[7]) Geographiſche Verbeſſerung Die Hebräer nannten es „das Meer". Das galiläiſche Meer war ein See.

[8]) Lc. folgt dem Mc. im Gebrauch eines ſtärkeren und paſſenderen Worts, bedient ſich aber des Comp. ſtatt des Simpl.

[9]) Mc. gebraucht gern Diminutive, ἰχθύδια, 8, 7; ὠτάριον, 14, 47; πλοιάριον, 3, 9; κοράσιον, 5, 42, Mt. und Lc. „Tochter". Dann war ſie ſchon 12 Jahre alt.

[10]) Verſtärkter Ausdruck: ſo dringen, daß man davon erſtickt.

[11]) „Aufwenden". Paſſenderes Wort. Bei Lc. bezeichnet δαπανᾶν „ſeine Habe durchbringen", 15, 14.

[12]) Vgl. 15, 12. 30; 21, 4.

[13]) Vgl. S. 88 Note 2.

[14]) Vgl. Note 9.

[15]) Vgl. Lc. 8, 56; 21, 16 und 18, 29 mit Mt. 10, 29.

[16]) Vgl. 7, 19; 9, 1; 15, 6. 9; 23, 13.

[17]) Ueberſetzung des hebr. Worts. Vgl. S. 18 Note 3.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
1, 8 παραγγέλλειν	10, 5 λέγειν	9, 3 ebenſo
— — χαλκός (Geld)	— 9 χαλκός (Kupfermünze)	— — ἀργύριον [1])
— 12 κηρύσσειν	— 42 ebenſo	— 6 εὐαγγελίζεσθαι [2])
— 14 βασιλεύς	14, 1 τετράρχης	— 7 ebenſo [3])
— 17 ἔδησεν ἐν τῇ φυλακῇ	— 3 ebenſo	3, 20 κατέκλεισεν ἐν φυλ. [4])
— 34 ὄχλος	— 14. 18 ebenſo	9, 13 λαός [5])
— 39 ἀνακλῖναι	— 19 ἀνακλιθῆναι	— 14 κατακλίνειν Act. [6])
8, 27 οἱ ἄνθρ.	16, 13 ebenſo	— 18 οἱ ὄχλοι
— 31 διδάσκειν	— 21 δεικνύειν	— 22 λέγειν [7])
— 34 ἀπαρν. ἑαυτ.	— — ebenſo	— 23 ἀρνεῖσθαι [8])
9, 2 ἀναφέρει αὐτούς [9])	17, 1 „	— 28 ἀνέβη
— 3 λευκὰ ὡς χίων	— 2 λευκὰ ὡς τὸ φῶς	— 29 λ. ἐξαστράπτων [10])
— — ἱμάτια	— — ebenſo	— — ἱματισμός [11])
— 5 ῥαββί	— 4 κύριε	— 33 ἐπιστάτα [12])
— 7 ἦλθε φωνή [13])	— 5 φωνή	— 35 φ. ἐγένετο
— 7 ἀγαπητός	— — ebenſo	— ἐκλελεγμένος [14])
— 9 μηδενὶ λέγ.	— 9 —	— 36 σιγᾶν

[1]) Griechiſch, ſtatt des Latinismus des Mc. und des Mißverſtändniſſes des Mt. Vgl. S. 24.

[2]) Pauliniſcher Ausdruck. Vgl. Mc. 1, 38 mit Lc. 4, 43 und S. 27. 28.

[3]) Verbeſſerung, da Herodes kein König war. Mc. ſchreibt hebraiſtiſch „König", eben wie die Apocalypſe die röm. Cäſaren „Könige" nennt.

[4]) Vgl. Ap.-Geſch. 12, 5 und 26, 10.

[5]) Bei Lc. in den Parallelſtellen durchgehends.

[6]) Die active Form bei Mc. ſteht hier an unrechter Stelle um das Neutrum auszudrücken. Mt. braucht das Paſſivum und Lc. ſchreibt κατακλίνατε αὐτούς für ἐπέταξεν αὐτοὺς ἀνακλῖναι. Κατακλίνειν drückt überdies aus, daß das Volk auf dem Boden niederſitzen mußte, während ἀνακλίνεσθαι einen Tiſch vorausſetzt, der hier nicht vorhanden war.

[7]) Bei Lc. wird, was bei Mc und Mt. minder richtig eine Lehre und Anweiſung heißt, eine einfache Ankündigung.

[8]) Das Simplex iſt hier beſſer, als das zu ſtarke Compoſ. Vgl. Lc. 22, 34 und 61, wo das Compoſ. der rechte Ausdruck iſt.

[9]) Eigentlich: „er trug ſie auf den Berg". Lc. verbeſſert: „er erſtieg (mit ihnen) den Berg".

[10]) Man achte auf die Steigerung: weiß wie Schnee (Mc.), weiß wie das Licht (Mt.), weiß wie Blitzſtrahlen (Lc.). Vgl. 24, 4.

[11]) Bekleidung oder Gewand. Stattlicher lautend als „Kleider" bei Mc. und Mt. Vgl. Ap.-Geſch. 20, 33 und Lc. 7, 25 mit Mt. 11, 8.

[12]) Lc. und Mt. überſetzen das Hebr. Vgl. S. 90 Note 13.

[13]) Hebraismus. „Es kam". Lc. „es geſchahe".

[14]) Veränderung nach Jeſ. 42, 1.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
9, 9 καταβαίνειν ἐκ	17, 9 ebenſo	9, 37 κατέρχ. ἀπό[1]
— 18 καταλαμβάνειν	— 15 ebenſo	— 39 λαμβ.[2]
— — λέγειν	— — — —	— 40 δεῖσθαι[3]
— — ἰσχύειν	— 16 δύνασθαι	— 41 ebenſo[4]
— 20 πνεῦμα	— 18 δαιμόνιον	— 42 πν.[5]
— — συναράττειν	— 16 „	— — συσπαρ.[6]
— 36 λαμβάνειν τινά	18, 2 προσκαλεῖσθαι τινα	— 47 ἐπιλαμβάνεσθαι τινός[7]
— 42 καλόν ἐστιν[8]	— 6 συμφέρει	17, 2 λυσιτελεῖ
— 42 μύλος ὀνικός[9]	— 6 ebenſo	— — λίθος μυλικός
— — βάλλειν εἰς τ. θ.	— — καταποντίζειν ἐν τῷ πελάγει	— — ῥίπτειν εἰς τ. θ.[10]
— 50 ἄναλον γίν.	5, 13 μωραίνεσθαι	14, 34 ebenſo[11]
10, 13 παιδία	19, 13 ebenſo	18, 15 τὰ βρέφη[12]
— 21 ἓν σε ὑστερεῖ[13]	— 16 „	— 22 ἓν σοι λείπει
— — δός	— 21 „	— — διάδος[14]
— 22 λυπούμενος	— 22 „	— 23 περίλυπος[15]
— — ἔχων κτήματα πολλά	— — „	— — πλούσιος

[1]) Stilverbeſſerung, ſowohl hinſichtlich des Zeitworts als der Präpoſition.

[2]) Das Simplex verdient hier den Vorzug.

[3]) Eins der Synonyme, welche Lc. mit dem eintönigen λέγειν des Mc. und Mt. abwechſelnd vertauſcht hat. Vgl. Lc. 5, 12 mit Mc. 1, 40 und Mt. 8, 2; Lc. 8, 28, 38 mit Mc. 5, 7. 18; Lc. 9, 53 mit Mc. 9, 18. S. S. 92 Note 1.

[4]) „Können." Minder ſtark als ἰσχύειν „vermögen", welches auch bei Lc. ſonſt vorkommt. Lc. ändert im Hinblick auf Mc. 9, 28, wo Mc. ſelber δύνασθαι hat.

[5]) Lc. folgt hier Mc. und behält demzufolge „unreiner Geiſt" bei, wofür er anderwärts Dämon ſetzt. S. S. 91 Note 17.

[6]) Compoſ. für Simpl.

[7]) Das Med. compoſ. mit dem Genit. drückt den Gedanken beſſer aus als das Act. mit dem Acc.

[8]) Hebraismus, von Mt. und Lc. vermieden. Lc. gebraucht für „nützlich ſein" das ſeltenere λυσιτ., welches im N. T. nur hier vorkommt.

[9]) Der Mühlſtein heißt bei Mc. und Mt. μύλος ὀνικός, weil er von einem Eſel getragen oder fortgezogen zu werden pflegt. Lc. läßt dieſes fremdartige Prädicat bei Seite und paraphraſirt μύλος durch λιθ. μυλ.

[10]) Stärkerer Ausdruck. Mc. „werfen". Lc. „ſchmeißen". Mt. ſchwächt den Ausdruck.

[11]) Erklärung von ἄναλ. γίν.

[12]) Mc. und Mt. haben im allgemeinen Kinder (παιδία) im Sinne. Lc. ſtellt dieſe Kinder als Kinder derjenigen dar, die ſie zu Jeſu brachten (βρέφη), vor, und ſetzt daher den Art. davor.

[13]) Schlecht griechiſch, von Lc. verbeſſert.

[14]) Comp. für das Simpl.

[15]) Verſtärkter Ausdruck.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
10, 23 εἰσέρχεσθαι	19, 23 ebenſo	18, 24 εἰσπορεύεσθαι [1]
— 25 τρυμαλιά	— 24 τρύπημα	— 25 τρῆμα [2]
— — ῥαφίς	— — ebenſo	— — βελόνη [3]
— — διελθεῖν διά	— — εἰσελθεῖν διά	— — ebenſo [4]
— 30 λαμβάνειν	— — ebenſo	— 30 ἀπολαμβάνειν [5]
— 47 κράζειν [6]	— 29 „	— 38 βοᾶν
— — Ἰ. ἐστιν	20, 30 „	— 37 Ἰησ. παρέρχεται [7]
— 48 σιωπᾶν	— 31 „	— 39 σιγᾶν [8]
— 51 λέγειν	— 32 „	— 40 ἐπερωτᾶν
— — ῥαββουνί	— 33 κύριε	— 41 ebenſo
— 52 εὐθύς	— 34 εὐθέως	— 42 παραχρῆμα
11, 2 φέρειν	21, 2. 7 ἄγειν	19, 31. 35 ebenſo
— 3 λέγειν	— 3 ebenſo	— — ἐρωτᾶν
— 7 ἐπιβάλλειν	— 7 ἐπιτιθέναι	— 35 ἐπιρρίπτειν [9]
— 8 ἔστρωσαν	— 8 ebenſo	— 36 ὑπεστρώννυον [10]
— 27 ἀρχιερεῖς	— 23 „	20, 1 ἱερεῖς [11]

[1]) Zur Abwechſelung mit εἰσελθ.; v. 25.

[2]) Mehr gewöhnliches Attiſch. Τρυμ. und τρύπ., ein Loch, ſind mehr volksthümlich Τρῆμα iſt eine Oeffnung.

[3]) Ebenfalls.

[4]) Zur Vermeidung der Wiederholung von διά.

[5]) Compoſ. für das Simpl.

[6]) Κράζειν bedeutet gemeinhin das Schreien ohne articulirte Worte, Mt. 14, 26; 15, 23; 21, 15; 27, 50; Mc. 1, 26; 5, 5; 9, 26; 15, 39; Lc. 9, 39; 19, 40; Ap.-Geſch. 7, 37. Iſt ein Sprechen dabei, ſo wird λέγειν hinzugefügt und die Worte werden genannt. Βοᾶν dagegen bedeutet aus voller Kehle ſprechen oder etwas ausrufen, Mc. 15, 34; Lc. 3, 4; 18, 7; Ap.-Geſch. 25, 24 und verdient den Vorzug, es ſei denn, daß Lc. das Wort nur zur Abwechſelung gebrauchte, ſ. v. 39.

[7]) Verdeutlichung eines populären Ausdrucks.

[8]) Beide Worte bedeuten „nicht ſprechen". Σιγᾶν wird jedoch im Unterſchiede von σιωπᾶν am liebſten gebraucht, wenn man andeuten will, daß jemand zu ſprechen aufhört, Lc. 20, 26; Ap.-Geſch. 12, 17; 15, 12. 13; 1. Cor. 14, 33, σιωπᾶν dagegen um anzudeuten, daß man nicht ſpricht, ſich ſtill hält, Mc. 4, 39; 14, 61; Mt. 26, 63, und daher auch wo das Vermögen der Sprache verloren iſt, Lc. 1, 20; 19, 40; Ap.-Geſch. 18, 19 = μὴ λαλεῖν ... ἡσυχάζειν, Lc. 14, 4. Lc. gebraucht beide Worte. Mc. und Mt. haben σιγᾶν nirgends, ſchreiben aber σιωπᾶν und μηδενὶ λέγειν (vgl. Mc. 9, 9; Mt. 17, 9 mit Lc. 9, 36).

[9]) „Darauf werfen", Mt. „auflegen". Lc. drückt noch ſtärker als Mc. den Eifer aus, womit man ans Werk ging. Vgl. Ap.-Geſch. 22, 23. Bei Mt. geht das Lebendige der Darſtellung verloren. Vgl. Note 10 S. 93.

[10]) Compoſ. für Simpl.

[11]) Prieſter. Deutlicher als Hoheprieſter, mindeſtens für griech. Leſer. Anderwärts ſchreibt jedoch auch Lc. ἀρχ., 9, 22.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
11, 31 λογίζεσθαι	21, 25 διαλογ.	20, 5 συλλογίζεσθαι [1]
12, 3 ἀποστέλλειν	— — ebenſo	— 10 ἐξαποστέλλειν [2]
— 4. 5 ἀποστέλλειν	— — „	— 11. 12 πέμπειν [3]
— — ἄλλος	— 34 „	— — ἕτερος [4]
— — κεφαλαιοῦν [5]	— 36. 37 „	— — δέρειν und τραυματίζειν
— 7 πρὸς ἑαυτ.	— 38 ἐν ἑαυτ.	— 14 πρὸς ἀλλήλους [6]
— — λέγειν	— 34 ebenſo	— — διαλογίζεσθαι [7]
— 12 κρατῆσαί τινα	— 46 „	— 19 ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας ἐπί τ. [8]
— 13 ἀγρεύειν τινά λόγῳ	22, 15 παγιδεύειν ἐν λ.	— 20 ἐπιλαμβάνεσθαί τινος λόγου [9]
— 14 βλέπειν εἰς πρόσωπον ἀνθρ.	— 16 ebenſo	— 21 λαμβάνειν πρόσωπον [10]
— — λέγειν [11]	— — „	— — ἐπερωτᾶν
— — κῆνσος [12]	— — „	— 22 φόρος
— 15 εἰδώς	— 18 γνούς	— 23 κατανοήσας [13]
— — ὑπόκρισις	— — πονηρία	— — πανουργία [14]
— — φέρετε ἵνα ἴδω	— 23 ebenſo	— 24 δείξατε
— 18 λέγοντες	— — ebenſo	— 27 ἀντιλέγοντες [15]

[1] Comp. für das Simpl. bei Mc.

[2] Doppelt compoſit.

[3] Zur Abwechſelung.

[4] S. S. 90 Note 4.

[5] Dieſes Wort bedeutet bei den Griechen, eine Rede zuſammenfaſſen, die Schlußſumme aus irgend etwas ziehen. Thuc. VI, 91; VIII, 53. Bei Mc. bedeutet es in ſchlechtem Griechiſch auf den Kopf ſchlagen. Vgl. γναθοῦν = εἰς γνάθους τύπτειν (Hesych.) γαστρίζειν = γαστέρα τύπτειν, Aristoph. Equit. v. 273. Vesp. v. 1528. Lc. erklärt dieſes Wort.

[6] Zur Vermeidung der Zweideutigkeit. Vgl. S. 23.

[7] S. S. 23 und S. 93 Note 3.

[8] Paraphraſe.

[9] Schriftſprache.

[10] Beide Ausdrücke ſind Hebraismen. Lc. folgt dem Sprachgebrauch des Paulus, Gal. 1, 13.

[11] S. Note 7 und S. 94.

[12] Latinismus. Lc. griechiſch.

[13] Um anzudeuten, daß Pilatus es erſt während des Verhörs bemerkte.

[14] Lucas ſtellt den Charakter der Schriftgelehrten in noch ungünſtigeres Licht. Die Heuchelei (Mc.) wird Bosheit (Mt.) und bei Lc. Schlauheit, Liſt.

[15] Was ſie ſagten, war Widerſpruch.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
12, 18 μὴ ἀφῇ τέκνα	22, 24 μὴ ἔχων τ.	20, 28 ἄτεκνος
— 25 ὡς ἄγγελοι	— 30 ebenſo	— 36 ἰσάγγελοι (Hap. leg.)
— 26 τοῦ βάτου	— 31 „	— 37 τῆς βάτου [1]
— 36 ὑποκάτω τ. ποδ.	— 44 „	— 43 ὑποπόδιον τ. ποδ. [2]
— 38 βλέπειν ἀπό [3]	23, 1 „	— 46 προσέχειν ἀπό
13, 2 βλέπειν	24, 2 „	21, 6 θεωρεῖν [4]
— 4 ἔσται	— 3 „	— 7 μέλλει γίνεσθαι [5]
— 7 θροεῖσθαι	— 6 „	— 9 πτοεῖσθαι [6]
— 11 προμεριμνᾶν	10, 19 μεριμνᾶν	— 14 προμελετᾶν [7]
— 11 λαλεῖν	10, 19 ebenſo	— 14 ἀπολογεῖσθαι [8]
— 19 θλῖψις	— 21 „	— 23 ἀνάγκη [9]
— 35 γρηγορεῖν	— 42 „	— 36 ἀγρυπνεῖν [10]
14, 2 ἀποκτείνειν	24, 4 „	— 2 ἀναίρειν [11]
— 11 ἐπηγγείλαντο	— 15 ἔστησαν	— 5 συνέθεντο [12]
— 12 ἀπελθόντες	26, 17 ebenſo	— 8 πορευθέντες [13]
— 14 εἰσέλθῃ	— 18 „	— 10 εἰσπορεύεται [14]
— 15 αὐτός	— — „	— 12 ἐκεῖνος [15]
— — ἀνώγεον oder ἀνώγαιον	— — „	— — ἀνάγαιον [16]

[1]) Vgl. Ap.-Geſch. 7, 35.

[2]) Nach den LXX.

[3]) Schlechter Ausdruck, von Lc. verbeſſert. Vgl. Lc. 12, 1; 17, 3; 21, 34; Ap.-Geſch. 5, 35 und öfter.

[4]) „Schauen" verdient hier vor „Sehen" (Mc. Mt.) den Vorzug.

[5]) „Geſchehen". Mc. und Mt. vulgär: „ſein".

[6]) Verſtärkter Ausdruck.

[7]) Nähere Erklärung. Die Beſorgniß zeigt ſich in vorhergehendem Ueberlegen.

[8]) Das Sprechen geſchieht zur Selbſtvertheidigung.

[9]) Die Bedrängniß iſt Folge der θλῖψις, vergl. 1 Kor. 7, 26; 2 Kor. 6, 4; 12, 10, Septuag. und Joseph.

[10]) Das „Wachen" iſt bei Lc. „wach ſein," „nicht ſchlafen."

[11]) Feinerer Ausdruck, zur Abwechſelung angewandt.

[12]) Das Verſprechen, (Mc.) war die Folge eines Vertrages. Ueber Mt. ſ. Aelt. Ev. S. 59.

[13]) Vergl. Lc. 5, 24, S. 89.

[14]) S. ebendaſ.

[15]) Stilverbeſſerung

[16]) Die Handſchr. ſchwanken hin und her. Das Wort bezeichnet ein Gemach über dem Erdgeſchoß, eine obere Kammer oder einen oberen Saal = ὑπερῷον. Ap.-Geſch. 20, 8. S. Fritzſche zu Mc. 15, 15, S. 611.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
14, 16 ἐξῆλθον	26, 19 ebenſo	22, 13 ἀπελθόντες[1])
— 21 ὑπάγει	— 24 „	— 22 πορεύεται[2])
— 49 κρατεῖν τινά	— 50 ἐπιβάλλ. τ. χειρ.	— 53 ἐκτείνειν τὰς χεῖρας ἐπὶ τινά[3])
— 53 ἀπήγαγον	— 57 ebenſo	— 54 ἤγαγον[4])
— 65 κολαφίζειν[5])	— 67 „	— 63 δέρειν
— 67 ἐμβλέπειν	— 69 „	— 56 ἀτενίζειν[6])
15, 1 ἀποφέρειν	27, 2 ἀπάγειν	23, 1 ἄγειν[7])
— 2 ἐπερωτᾶν	— 11 ebenſo	— 3 ἐρωτᾶν[8])
— 12 λέγειν[9])	— 21 „	— 20 προσφωνεῖν
— 13 ἔκραξαν	— 23 „	— 21 ἐπεφώνουν[10])
— 20 ἐξάγειν[11])	— 31 ἀπάγειν	— 26 ebenſo
— 21 ἀγγαρεύειν[12])	— 32 ebenſo	— — ἐπιλαμβάνεσθαι
— — αἴρειν τὸν στ.	— 38 „	— — φέρειν τὸν στ.[13])
— 27 λησταί	— 38 „	— 33 κακοῦργοι[14])
— — τὰ εὐώνυμα	— — „	— — τὰ ἀριστερά[15])
— 31 ἐμπαίζειν	— 41 „	— 35 ἐκμυκτηρίζειν[16])
— — ἀρχιερεῖς	— — „	— — ἄρχοντες[17])
— 39 ἀληθῶς	— 54 „	— 47 ὄντως[18]
— 46 ἐνειλεῖν	— 59 ἐντυλίσσειν	— 53 ebenſo[19])

[1]) Da Mc. nicht angiebt, von wo ſie „ausgingen“, ſchreibt Lc. einfach: „ſie gingen hin.“

[2]) S. S. 95, N. 7. Mc. gebraucht dies Wort nirgends. — [3]) S. S. 95, N. 8.

[4]) Das Compoſ. iſt hier unnöthig. Vergl. Joh. 18, 13.

[5]) Ein gemeiner Ausdruck, der bei Lc. nirgend vorkommt. Lc. verändert, ſchwächt jedoch den urſprünglichen Ausdruck, Vergl. S. 95, N. 5.

[6]) Mc. und Mt. „anſehen.“ Lc. ſtärker „anſtarren.“ Vergl. Ap.-Geſch. 1, 10; 3, 4; 7, 55; 2. Cor. 3, 7. 13.

[7]) Vergl. v. 54.

[8]) Es war kein Verhör oder Befragung, ſondern eine einfache Frage.

[9]) S. S. 95, N. 7.

[10]) Schriftſprache: „die Stimme erheben.“

[11]) „Hinausführen,“ nämlich aus der Stadt. Die Nichtangabe des letzteren bei Mc. läßt den Lc. mit Mt. ſchreiben: „abführen.“

[12]) Lucas erklärt dieſes von den Perſern entlehnte charakteriſtiſche Wort.

[13]) Er nahm das Kreuz nicht auf, ſondern trug es. Anders Lc. 9, 23. Bei Mc. bezeichnet αἴρειν auch anderwärts „tragen,“ 2, 3 (vergl. Lc. 5, 18 φέρειν).

[14]) Mehr allgemein will Lc. ausdrücken, daß ſie auch noch mehr als „Raub“ auf ihrer Rechnung hatten. Vergl. v. 19.

[15]) Erklärung von εὐώνυμος, welches an ſich noch nicht die linke Seite bedeutet.

[16]) Beſchreibung der Art, wie man Jeſum verſpottete. Vergl. Lc. 16, 14.

[17]) Griechiſcher Titel. Vergl. 12, 58; 18, 18; 23, 13; 24, 20. Ap.-Geſch. 1, 17.

[18]) Vergl. 24, 34. Mt. hat dieſes Wort nicht, Mc. einmal.

[19]) Kein merklicher Unterſchied. Lc. folgt hier Mt.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
15, 46 *κατέθηκεν*[1])	27, 16 *ἔθηκεν*	23, 53 ebenſo
— — *μνημεῖον*	— — ebenſo	— — *μνῆμα*[2])
— — *λελατομημένος ἐκ πέτρας*[3])	— — „	— — *λαξευτός*
— 47 *ἐθεώρουν*	— 61 „	— 55 *ἐθεάσαντο*[4])
16, 8 *ἐξελθοῦσαι*	28, 8 *ἀπελθοῦσαι*	24, 9 *ὑποστρέψασαι*[5])

Die Art dieſer Synonyme ſetzt den ſpäteren Urſprung des Lucastextes klar ins Licht. Viele dienen zur Erklärung oder Verdeutlichung, wie 4, 38; 5, 8. 12. 17; 8, 27. 26. 33; 9, 37; 20, 27. 28; andere bezwecken Verbeſſerung des Ausdrucks und Stils, 5, 18; 6, 1. 6; 8, 8, oder nehmen die Stelle gemeiner und minder gebräuchlicher Ausdrücke ein, wie *ὑπάγειν*, *κράββατος*, *ἀνακλίνειν* (Intranſit. für *ἀνακλίνεσθαι*), *ἀφιέναι* (für *ἐᾶν*), *ἰσχύειν*, *κοπάζειν*, *ἐν σε ὑστερεῖ*, *καλός* für *ἀγαθός*, *τριμάλια*, *ῥαφίς*, *φέρειν* (vom Führen von Menſchen) *αἴρειν* für tragen, *ἀγρεύειν* (mit Worten fangen), *κεφαλαιοῦν* auf den Kopf ſchlagen), wie auch von Latinismen, als *χαλκός* (Geld), *κῆνσος*, *κακῶς ἔχειν* für *ἀσθενεῖν*, oder von Hebraismen, wie *ἀμήν*, *τέκνον*, *εἷς* für *μόνος*, *σατανᾶς*, *σκανδαλίζεσθαι*, *ῥαββί*, *ῥαββουνί*, *ἄνθρωπος* oder *ἀνήρ* für *τις*, *θάλασσα* von einem See, *πνεῦμα ἀκαθ.* für *δαιμόνιον*, *ἦλθε φωνή*, *καλόν ἐστιν*, *βλέπειν ἀπό* und andere Fremdworte, wie *ἀγγαρεύειν*. Auch drückt Lc. gern mit Einem Worte aus, was bei Mc. und Mt. paraphraſirt iſt. So z. B. *πλούσιος* ſtatt *πολλὰ κτήματα ἔχων*, *ἄτεκνος* für *μὴ ἔχων τέκνα*, *ἰσάγγελος* für *ὡς ἄγγελοι*, *γονεῖς* für *ὁ πατ. κ. ἡ μήτ.*, *σιγᾶν* ſtatt *μηδενὶ λέγειν*, *λαξευτός* für *λελατ. ἐκ πετρ.* An einigen Synonymen erkennt man den Pauliner und ſpäteren Dogmatiker, wie an *εὐαγγελίζεσθαι* für *κηρύσσειν*, *ἐπισταστής* für *διδάσκ.*, *λόγος τοῦ θεοῦ* für *θέλημα τ. θ.* Auch ſind eine Anzahl Worte geſuchter, wie *παραχρῆμα* für *εὐθύς*, *σιγᾶν* für *σιωπᾶν*, *κατανοεῖν* für *εἰδέναι*, *ἀπολογεῖσθαι* für *λαλεῖν*, *ἀτενίζειν* für *ἐμβλέπειν*, *ἐπιβάλλειν* und *ἐκτείνειν τὰς χεῖρας ἐπὶ τινά* für *κρατεῖν τινά*, oder ſie zeugen von größerem Reichthum der Sprache, indem für das allgemeine *λέγειν* von Lc. zur Abwechſelung gebraucht werden *παραγγέλλειν*, *δεῖσθαι*, *ἐρωτᾶν*, *προσφωνεῖν*, *διαλογίζεσθαι*. Ins Auge fällt endlich der Gebrauch zuſammengeſetzter Zeitworte, wo Mc. oder Mt. das Simplex haben, mit Ausnahme einiger Stellen, wo das Compoſitum aus ſprachlichen Gründen durch ein Simplex erſetzt wird.

---

[1]) Das Compoſ. hat hier keine beſondere Geltung. Lc. und Mt. bevorzugen das Simpl.

[2]) S. oben S. 91, N 1.

[3]) Da in *λατομεῖν* ſchon der Sinn „aus Stein gehauen" ausgedrückt iſt, zieht Lc. *λαξευτός* (ausgehauen) vor und läßt *ἐκ πέτρας* weg.

[4]) *Θεᾶσθαι* drückt hier beſſer aus, was die Frauen thaten, als *θεωρεῖν* (ſchauen, Lc. 14, 29). Vgl. Mc. 12, 4 *θεωρεῖν*, wo Lc. *ἰδεῖν* ſchreibt.

[5]) Vgl. S. 32, N. 7.

§. 3.
Verwechselung der Formen und Tempora der Zeitworte.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
1, 30 λέγει	8, 15 ebenso	4, 38 Aor.
2, 5 —	9, 2 Aor.	5, 20 „
— 8 —	— 4 —	— 22 „
2, 14 ἠκολούθησεν	— 9 ἠκολούθει	5, 28 ebenso
— 17 λέγει	12, 12 Aor.	— 38 „
— 18 λέγουσιν	9, 14 „	— 33 Aor.
— 22 ῥήσσει	— 17 ῥήγνυνται	— 37 ῥήξει
— 24 ἔλεγον	12, 2 Aor.	6, 2 Aor.
4, 37 γίνεται	8, 24 „	8, 23 „
— 38 ἐγείρουσιν	— 25 „	— 24 „
5, 22 πίπτει	9, 18 „	— 41 „
6, 7 παρακαλεῖται	10, 1 „	9, 1 „
— — ἐδίδου	— — „	— — „
8, 27 ἐπηρώτα	16, 13 ebenso	— 18 „
9, 9 ἃ εἶδον	17, 9 τὸ ὅραμα	— 36 ἑώρακαν
10, 13 ἅψηται	19, 12 ebenso	18, 15 ἅπτηται
— 49 στάς	20, 32 „	— 40 σταθείς
11, 1 ἀποστέλλει	21, 1 Aor.	19, 29 Aor.
— 2 κεκάθικεν	— 3 „	— 30 „
— 3 εἴπατε	— 2 ἐρεῖτε	— 31 „
— 15 ἔρχονται	— 12 Aor.	— 45 „
— 17 πεποιήκατε	— 13 Präs.	— 46 „
13, 2 οὐ μὴ ἀφεθῇ	24, 3 ebenso	21, 6 οὐκ ἀφεθήσεται
14, 16 εἶπεν	26, 19 „	22, 13 εἶρηκεν
— 48 ἐξήλθατε	— 55 „	— 52 ἐξελήλυθατε
15, 13 σταύρωσον	27, 22 „	23, 21 σταύρου
— 24 σταυροῦσιν	— 38 „	— 31 Aor.

In Uebereinstimmung mit Mt. (Aelt. Ev. S. 117—119) verändert Lc. beinahe überall das Praes. und Imperf., welche dem belebten Stil des Mc. angehören, in den Aor. hist. und bleibt sich darin gleich, auch wo er 5, 37 das Fut. statt des Praes. bei Mc. und Mt. schreibt. Eine Ausnahme hiervon macht Lc. 5, 28, wo das Imperf. den Zeitpunkt angiebt, wo Levi, nach der Darstellung des Mt. und Lc., ein Jünger Jesu wurde, während der Aor. bei Mc. nach einer andern Auffassung der Begebenheit einfach die Thatsache berichtet, daß Levi bei dieser Gelegenheit mit Jesu hinging. Das Praes. Lc. 18, 15 verdient den Vorzug vor dem Aor. bei Mc. und Mt., welches nur ein Berühren für Augenblicke bezeichnet. Ebenso zieht Lc. 23, 21, um das Beharrliche der Forderung der Juden auszudrücken, das Praes. Imper. dem Aor. vor. Das Fut. Pass. Lc. 21, 6 ist eine

Erklärung von Mc. 13, 2 und Mt. 24, 2, schwächt jedoch den Ausdruck. Mit σταθεῖς, Lc. 18, 40, wird besser als durch στάς ausgedrückt, daß Jesus nicht weiterging, sondern stillstand und seine Schritte einhielt. Vgl. Lc. 18, 11: er stellte sich hin und blieb stehen; 19, 8: er befand sich stehend vor Jesu; vgl. Ap.-Gesch. 2, 14: Petrus stand auf; 17, 22: Paulus stellte sich mitten auf den Areopag. Für das starke Perfectum Mc. 11, 2, zur Angabe, daß niemand darauf bis dahin irgend gesessen hatte, schreibt Lc. 19, 30 den Aor. (vgl. Lc. 18, 28 mit Mc. 10, 28 und Mt. 19, 27), und dagegen 22, 52 für den Aor. Mc. 14, 48 und Mt. 26, 55 das Perf., da sie noch immer außer Hause und in Folge ihres Ausgehens im Gehöfte anwesend waren. Vgl. ἐλήλυθα Lc. 5, 32 mit ἦλθον Mt. 9, 13. Das Fut. Ind. Lc. 19, 31, Mt. 21, 2 tritt für den Imper. Mc. 11, 3 ein, da hier nur eine für einen besonderen Fall vorübergehend gültige Vorschrift statt hat. Der Aor. Lc. 19, 46 drückt besser als das Perf. Mc. 11, 17 einen zeitweiligen Mißbrauch aus. Mt. setzt hier das Praes., im Hinblick nur auf das, was gerade in diesem Augenblick so eben statt hat. Das Perf. Lc. 9, 36 ist ebenfalls zur Bezeichnung einer vollendeten Thatsache dem Aor. Mc. 9, 9 vorzuziehen. Die Verwechselung dieser Zeitformen verräth das Streben nach grammatischer Berichtigung und beweist eine spätere Redaction.

§. 4.

Das Participium mit einem Verbum finitum verbunden, anstatt zweier mittelst καὶ verbundenen Verba finita.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
2, 11 ἆρον καὶ ὕπαγε	9, 6 ebenso	5, 24 ἆρας πορεύου
4, 7 ἀνέβησαν καὶ συνέπνιξαν	13, 7 „	8, 7 συμφυεῖσαι ἀπέπνιξαν
— 38 ἐγείρουσιν καὶ λέγ.	8, 25 ἤγειραν λέγοντες	— 24 ebenso
— 41 ἐφοβήθησαν καὶ ἔλεγον	— 27 ἐθαύμασαν λέγ.	— 25 φοβηθέντες ἐθαύμασαν λέγοντες
5, 22. 23 πίπτει καὶ παρεκάλει	9, 18 προσεκύνει λέγων	— 41 πεσὼν παρεκάλει
9, 2 παραλαμβάνει καὶ ἀναφέρει	17, 1 ebenso	9, 28 παραλαβὼν ἀνέβη
10, 28 ἀφήκαμεν καὶ ἠκολουθήκαμεν	19, 27 „	18, 28 ἀφέντες ἠκολουθήσαμεν
11, 2 λύσατε καὶ φέρετε	21, 2 λύσαντες ἄγετε	19, 30 ebenso
12, 3 ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν	— 35 —	20, 10 ἐξαπέστ. δείραντες
— 28 προσῆλθεν καὶ ἐπηρώτησαν	22, 23 ebenso	— 27 προσελθόντες ἐπηρ.

Lucas folgt hierin meist dem Mt., weicht aber auch von ihm ab, wo dieser den Sprachgebrauch des Mc. unverändert läßt. Vgl. Aelt. Ev. S. 116. 117.

§. 5.
Präpositionen.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
2, 8 λέγει αὐτοῖς	9, 4 —	5, 22 πρὸς αὐτοὺς [1]
— 15 συνανέκειντο	— 10 ebenso	— 29 ἦσαν κατακ. μετ' αὐτῶν [2]
4, 2 ἐν παραβ.	13, 3 „	8, 4 διὰ παραβ. [3]
— 21 ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ	5, 15 „	— 16 ἐπὶ λυχνίας τίθ. [4]
5, 8 ἐξέρχ. ἐκ	8, 29 —	— 29 ἐξέρχ. ἀπό [5] .
— 11 πρὸς τῷ ὄρει	— 30 —	— 32 ἐν τῷ ὄρει [6]
— 25 ἔτη δώδεκα	9, 20 ebenso	— 43 ἀπὸ ἐτ. δώδ. [7]
8, 30 περὶ αὐτοῦ	16, 20 „	9, 21 τοῦτο [8]
— 31 ὑπὸ τῶν πρεσβ.	— 21 — ἀπὸ τῶν πρεσβ.	— 22 ebenso [9]
9, 9 ἐκ τοῦ ὄρους	17, 9 ἀπό	— 37 „ [10]
11, 2 εἰσπορ. εἰς αὐτὴν εὑρ.	21, 2 εἰσπορευόμενοι	19, 30 ἐν ᾗ εἰσπορ. εὑρ. [11]
— 8 ἐστρωσαν εἰς	— 8 ἔστρ. ἐν	— 36 ebenso [12]
12, 14 ἐπ' ἀληθείας	22, 16 ἐν ἀλ.	20, 21 ἐπ' ἀλ. [13]
14, 17 μετά	26, 20 ebenso	22, 14 σύν [14]

Der Gebrauch anderer Präpositionen bei Lucas verräth sichtlich eine verbessernde Hand.

---

[1]) Gewöhnliche Constr. des Lc. Vgl. S. 21, Note 5 und S. 36, Note 4.

[2]) Vgl. unten Note 14.

[3]) Lc. hat am a. O. nur Ein Gleichniß.

[4]) S. S. 21, Note 8.

[5]) So gewöhnlich. Vgl. v. 33. 38 und 4, 35 mit Mc. 1, 26; 9, 25; 13, 1. Ausgehen aus ist tautologisch. Lc. will ausdrücken, daß der Dämon ausging und zugleich wegging.

[6]) Wegen v. 33; vgl. Mc. 5, 13; Mt. 8, 32.

[7]) Lc. zeigt auch hier seine Vorliebe für ἀπό. Vgl. 9, 37 mit Mt. 17, 9.

[8]) Nähere Erklärung des Mc.

[9]) Besser als ὑπό, da das Leiden ihm nicht geradezu von den Hohenpriestern angethan wird, sondern durch ihr Zuthun und von ihretwegen.

[10]) Vgl. Note 5.

[11]) Auch hier vermeidet Lc. das doppelte εἰς. Sie sollten in den Flecken hineingehen und in dem Flecken (ἐν) sollten sie das Fohlen finden.

[12]) Drückt besser aus, daß sie die Kleider über den Boden hinbreiteten, so daß dieselben darauf lagen.

[13]) Lc. folgt Mc. zur Vermeidung von Tautologie, da ἀληθής vorhergeht. Was Jesus lehrte war auf Wahrheit gegründet.

[14]) Σύν drückt mehr ein inniges Zusammensein aus als μετά. Das Umgekehrte hat Lc. 5, 29 statt, wo Jesus mit Zöllnern zusammensitzt.

§. 6.
Conjunctionen.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
8, 28 *καί*	16, 14 *δὲ*	9, 19 ebenſo
— 29 „	— 15 „	— 20 *δέ*
10, 14 *μὴ κωλύετε*	19, 14 *καί* +	18, 16 ebenſo
— 17 *τί ποιήσω ἵνα κληρ.*	— 16 ebenſo	— 18 *τί ποιήσας κληρον.* [1]
— 25 *εὐκοπώτερον*	— 24 „	— 25 + *γάρ*
— 29 *οὐδείς ἐστιν — ἐὰν μὴ*	— 29 „	— 29. 30 *ὃς οὐχὶ μή* [2]
12, 9 *τί*	21, 40 „	20, 15 + *οὖν*
— 17 *ἀπόδοτε*	22, 21 + *οὖν*	— 25 *τοίνον* + [3]
— 20 *ἕπτά*	— 25 + *δέ*	— 29 + *οὖν* [4]
— 23 *τίνος*	— 28 + *οὖν*	— 33 ebenſo
— 37 *πόθεν*	— 45 *πῶς*	— 44 „ [5]
13, 2 *οὐ μὴ ἀφεθῇ*	24, 2 ebenſo	21, 6 *οὐκ ἀφεθήσεται* [6]
— 4 *πότε*	— 3 „	— 7 + *οὖν*
— 12 *καί*	10, 21 *δέ*	— 16 *δέ*
14, 10 „	26, 14 *τότε*	22, 3 *δέ*
— 32 „	— 36 „	— 40 ebenſo
— 36 *ἀλλ᾽ οὐ τί ἐγὼ θέλω*	— 39 *πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θ.*	— 42 *πλὴν μὴ τὸ θελ. μου γεν.*

Lucas folgt im Gebrauch von Uebergangspartikeln Mt. gegen Mc. Auch von Mt. jedoch unterſcheidet er ſich hierin an einigen der angeführten Stellen.

§. 7.
Artikel.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
2, 23 *διὰ τῶν σπορ.*	12, 1 ebenſo	6, 1 *διὰ σπορ.*
6, 36 *τοὺς ἀγροὺς καὶ κωμάς*	14, 15 *τ. ἀγρ. καὶ τὰς κωμάς*	9, 12 *τὰς κ. καὶ τοὺς ἀγρ.*

---

[1]) Schriftſtil. Vgl. §. 4.

[2]) Beſſer griechiſch.

[3]) Kommt im N. T. noch allein Hebr. 13, 13 und bei Paulus 1. Cor. 9, 26 vor, doch daſelbſt nicht vorauf.

[4]) Drückt hier beſſer als *δέ* aus, daß der angenommene Fall, der als Beiſpiel genommen iſt, mit dem vorhergehenden Geſetzesartikel in Verbindung ſteht.

[5]) Schriftſprache. Mc. mehr im Volksausdruck: von woher (kommt es?).

[6]) Vgl. *οὐ καταλυθήσεται* Lc. 21, 6 mit *οὐ μὴ καταλυθῇ* Mc. 13, 2 und Lc. v. 33 mit Mc. 35. S. auch S. 99.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
8, 31 *ὑπὸ τῶν πρεσβ. καὶ τῶν ἀρχ. καὶ τῶν γρ.*	16, 21 *τῶν πρ. καὶ ἀρχ. καὶ γραμμ.*	9, 22 ebenso
12, 6 *υἱὸν ἀγαπ.*	21, 37 *τὸν υἱὸν αὐτοῦ*	20, 13 *τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν* [1]
— 16 *τίνος ἡ εἰκών*	— 20 ebenso	— 24 *τίνος ἔχει εἰκόνα*
15, 7 *ἡ στάσις*		23, 19. 25 *στάσις*

Der Artikel Mc. 2, 23 hat Bezug auf die sich in diesem Umkreise befindenden Saatfelder und 15, 7 auf den dem Mc. noch unbekannten Aufruhr. Lc., welcher später und aus minder frischer Erinnerung schrieb, läßt ihn weg. Mc. 12, 16 ist der Artikel *δεικτικῶς* zu nehmen, was bei Lc. nicht der Fall ist. Die Wiederholung des Artikel Lc. 9, 12 ist Verbesserung, da die *ἀγροί* und *κωμαί* nicht zu einander gehören. Dagegen gehören die *πρ.*, *ἀρχ.* und *γρ.* Lc. 9, 22 als ein Collegium zu einander und es werden die Artikel deshalb, eben wie bei Mt., nicht wiederholt. Die Artikel Lc. 20, 13 haben, wie später gezeigt werden soll, eine dogmatische Tendenz.

§. 8.

Stilverbesserung.

Mc. 1, 14: „Jesus ging nach Galiläa." Mt. schreibt 4, 12 aus Mißverständniß: „entwich" (Aelt. Ev. S. 18. 19). Lc. 4, 14: „Jesus kehrte zurück;" weil das Gehen, wovon Mc. spricht, eine Rückkehr nach Galiläa war, von wo er sich an den Jordan begeben hatte.

Mc. 1, 32: *ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος.* Vgl. Mt. 8, 16. Lc. bedient sich als Hellenist des Gen. absol.: *δύνοντος τοῦ ἡλίου*, 4, 40.

Mc. 1, 34: *τὰ δαιμόνια.* Lc. schreibt 4, 41 im zweiten Gliede des Satzes *αὐτά*, um die Wiederholung des schon genannten Subjects zu vermeiden.

Mc. 1, 34: „er trieb viele Dämonen aus" (Mt. 8, 16) Lc. 4, 41: „es fuhren Dämonen aus vielen aus," wodurch deutlicher hervortritt, daß die Mehrheit der „Dämonen" mit der großen Anzahl der Kranken zusammenhing. Denn dieses letztere verstand sich nicht von selber. Vgl. Lc. 8, 30.

Mc. 1, 44. Mt. 8, 4: „er sagte: siehe zu, sage niemand etwas." Lucas verläßt die der Volkssprache des Mc. eigene directe Rede, und schreibt: „er gebot ihm, es niemand zu sagen."

Mc. 2, 4: „sie deckten das Dach ab, und nachdem sie es aufgegraben, ließen sie das Bett nieder, worauf der Lahme lag." Jesus befand sich in einem Hause, welchem wahrscheinlich die gewöhnliche Oeffnung fehlte, durch welche man auf einer Treppe von unten aus dem Hause auf die Platte stieg. Man mußte deshalb das hölzerne Dach, welches mit Ziegelsteinen und Erde gedeckt war und

[1] Hierüber soll später geredet werden.

worauf vielleicht Gras und anderes Unkraut wuchs, aufgraben. Für dieses und jenes schreibt Lc. 5, 19 in verkürzter Form, daß sie den Kranken mit seinem Bett durch die Dachziegeln niederließen. Auf der andern Seite übertrifft er Mc. an Genauigkeit, indem er hinzufügt, daß „die Männer auf das Dach stiegen".

Mc. 2, 12: „das Bette." Zur Vermeidung unnöthiger Wiederholung desselben Worts schreibt Lc. 5, 25: *ἐφ' ὃ κατέκειτο.*

Mc. 2, 12: „so haben wir es nie gesehen." Volkssprache. Lc. 5, 26 in stattlicherem Ausdruck: „wir haben heute unglaubliche Dinge gesehen" (*παράδοξα*).

Mc. 2, 25. Mt. 12, 3: *τί ἐποίησεν.* Volkssprache. Lc. 6, 3: *ὃ ἐποίησεν.*

Mc. 2, 26. Mt. 12, 4: *οὐκ ἔξεστι φαγεῖν εἰ μὴ τοῖς ἱερ.* Lc. mit dem Acc. c. Inf.: *οὐκ ἔξεστι φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερ.* Vergl. die Stellen aus den Classikern bei Meyer am a. O.

Mc. 3, 2: *παρετήρουν.* So B ℵ und andere. Lc. 6, 7 braucht des Deponens *παρετηροῦντο.* So auch die Correctoren des Mc. in A C D. Umgekehrt verwechselte Lc. 18, 21 das minder gebräuchliche Deponens *ἐφυλαξάμην*, Mc. 10, 20, mit dem Activum *ἐφύλαξα.*

Mc. 3, 2. C D: *ἵνα κατηγορήσουσιν αὐτοῦ.* Der Conjunct *ωσιν* in B ℵ scheint Correctur zu sein. Lc. schreibt den Conj. *ἵνα εὕρωσιν κατηγορίαν αὐτοῦ*, 6, 7, und macht zugleich durch *εὕρωσιν* bemerklicher, daß sie einen Vorwand suchten, Jesum verklagen zu können.

Mc. 3, 5. Mt. 12, 13: „und er streckte sie aus." Lc. 6, 10 zur Vermeidung einer eintönigen Wiederholung: „und er that also."

Mt. 3, 6: *συμβούλιον ἐδίδουν* (B L and.) Seltsamer Ausdruck (ℵ A E and. It. *ἐποίησαν*). Mt. 12, 14: *συμβ. ἔλαβον* (Latinismus: consilium ceperunt). Lc.: *διελάλουν πρὸς ἀλλήλους*, was zugleich zur Bezeichnung einer nicht officiellen Berathung besser paßt, 6, 11.

Mc. 3, 6. Mt. 12, 14: „daß sie ihn tödten möchten." Die geschichtliche Unwahrscheinlichkeit, daß man jetzt schon einen bestimmten Plan faßte, Jesum zu tödten, sucht Lc. zu heben, 6, 11, indem er schreibt: „was sie mit Jesu thun sollten."

Mc. 4, 2. Mt. 13, 3: „in Gleichnissen." Lc. 8, 4 verändert den Plur. in den Sing.: „durch ein Gleichniß", weil er nur eins mittheilt und einige der übrigen anderwärts aufnimmt. Vergl. Lc. 5, 36; 6, 39 und Lc. 8, 9 mit Mc. 4, 10 und Mt. 13, 10.

Mc. 4, 7: „fiel in die Dornen," Mt. 13, 7: „auf die Dornen." Lc. 8, 7 erklärt den populären Ausdruck des Mc. und den schlechten des Mt. durch: „mitten in die Dornen".

Mc. 4, 7. Mt. 13, 7: „die Dornen kamen auf." Volkssprache (Hebr. עָלָה). Lc. 8, 7: „Die Dornen wuchsen mit (dem Korn) auf."

Mc. 4, 8. Mt. 13, 8: „es gab Frucht." Volkssprache, Lc. 8, 8: „es brachte Frucht hervor."

Mc. 4, 11. Mt. 13, 11: ἐκείνοις. Lc. 8, 10: τοῖς λοιποῖς, weil das Subject von ἐκείν., nämlich die Leute am Ufer, nicht genannt war.

Mt. 13, 18 (Mc. 4, 13): „hört das Gleichniß von dem Säemann." Die Absicht ist nicht, daß die Jünger das Gleichniß hören sollten, da es schon vorgetragen war, sondern der Sinn ist, verstehen. Lc. 8, 11 schrieb also richtiger: „dies nun ist (d. i. bedeutet) das Gleichniß."

Mc. 4, 17. Mt. 13, 21: „sie sind eine Zeitlang" (πρόσκαιροι). Populäre Breviloquenz. Lc. 8, 13: „und sie glauben auf eine Zeitlang."

Mc. 4, 18. Mt. 13, 22: „andere sind, die in die Dornen gesäet werden; diese sind es u. s. w." Da nicht die Menschen gesäet werden, sondern die Saat, verändert Lc. 8, 14 diesen auch bei Mc. befindlichen Ausdruck in „die Saat, die in die Dornen fiel, sind Diejenigen, welche u. s. w."

Mc. 4, 20. Mt. 13, 23. Lc. 8, 15. Es ist hier dasselbe wie bei Mc. 18 zu bemerken. Für ἡ γῆ ἡ καλή (Mc.) stellen Mt. und Lc., letzterer wie gewöhnlich, das Adjectivum voran (ἡ καλὴ γῆ).

Mc. 4, 20: „das Wort annehmen." Mt. 13, 23 „verstehen". Nach dem Urtheil des Lc. ist annehmen und verstehen nicht genug. Er schrieb daher 8, 15: „die an dem Worte festhalten" (κατέχειν, 1. Cor. 15, 1).

Mc. 4, 30: „wie sollen wir das Königreich Gottes vergleichen, oder unter welchem Gleichniß sollen wir es darstellen?" Lc. vermeidet 13, 18 die dem Mc. eigene Umständlichkeit der Volkssprache, und setzt dafür: „wem ist das Königreich Gottes gleich?"

Mc. 4, 37: „Es kam ein heftiger Windstoß." Mt. 8, 24 spricht von einer „heftigen Bewegung (σεισμός) in dem Meer" Lc. 8, 23 braucht den Seemannsausdruck: „es fiel (κατέβη) ein heftiger Windstoß auf den See".

Mc. 4, 37: „das Schiff lief voll." Mt. 8, 24: „das Schiff wurde von den Wellen bedeckt". Lc. 8, 23: „sie liefen voll" Seemannsausdruck. Hierher gehören ebenfalls Lc. 22: „sie stachen ab" (ἀνήχθησαν), ein Ausdruck der auch in der Ap.-Gesch. vorkommt, 13, 13; 16, 11; 18, 21; 20, 3. 13 u. s. w., und „die Brandung des Wassers" (κλύδων), 1, 24.

Mc. 5, 2: „ein Mensch mit (ἐν) einem unreinen Geist." Mt. spricht von zwei Besessenen 8, 28 (Aelt. Ev. S. 22), Lc. 8, 27 verändert den populären Ausdruck des Mc. in das genauere: „ein Mann, welcher einen Dämon hatte. (Vgl. oben S. 22.)

Mc. 5, 9: „denn wir sind viele." Unnatürlich ist anzunehmen, daß die Dämonen ihre Antwort „Legion" übersetzen. Lc. veränderte die Worte in seine eigene Auffassung: „denn viele Dämonen waren in ihn gefahren", 8, 30.

Mc. 5, 12: „sie baten ihn: schicke uns." Mt. 8, 31 fügt hinter „ihn" „und sagten" ein. Lc. verändert auch hier die directe Rede: „sie baten ihn, daß er ihnen nicht gebieten möchte u. s. w.", 8, 31. Dabei beachte man, daß Lc., obgleich auch er von der Voraussetzung ausgeht, daß viele Dämonen in den

Mann gefahren waren, die Bitte nicht von den Dämonen im Plural, sondern von dem Manne selber im Singular an Jesum richten läßt. Vgl. 4, 34 mit Mc. 1, 24 und oben S. 22.

Mc. 5, 13: ἐπνίγοντο. Plural in Beziehung auf das collective ἀγέλη. Lc. schreibt grammatisch sorgfältiger im Singular: ἀπεπνίγη, 8, 33.

Mc. 5, 19: „er ließ es ihm nicht zu." Lc. 8, 38 stärker: „er schickte ihn von sich weg" (ἀπέλυσεν αὐτόν).

Mc. 5, 23: „er bat ihn und sagte: meine Tochter liegt im Sterben, damit Du kommest und legest die Hände auf sie." Diese nachlässige Construction verbessert schon Mt. 9, 18, indem er schreibt: „Meine Tochter ist soeben gestorben, aber komm und lege ihr die Hand auf." Lc. hingegen verläßt wie gewöhnlich die directe Rede: „er bat Jesum, daß er in sein Haus kommen möchte, denn er hatte eine Tochter, und diese war sterbend," 8, 41, 42.

Mc. 5, 29: ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς. Lc. minder plastisch 8, 44: ἔστη ἡ ῥύσις τ. αἵμ. αὐτ.

Mc. 5, 33: „sie sagte ihm die ganze Wahrheit." Was sie sagte, giebt Lc. an 8, 47, nämlich: „um welcher Ursache willen sie ihn angerührt hatte."

Mc. 6, 9: „ziehet nicht zwei Röcke an." (Vgl. Aelt. Ev. S. 70). Lc. veränderte diesen Ausdruck zu Gunsten heidnischer Leser, welche nicht wußten, daß die Juden mehr als Ein Unterkleid übereinander trugen (vgl. Mc. 14, 63), und schreibt daher: „er sagte ihnen, daß sie nicht mehr als zwei Unterkleider haben sollten," nämlich das eine auf dem Leibe und das andere in Vorrath, 9, 3.

Mc. 6. 14: ἔλεγεν. So las auch Mt. 14, 1 u. 2 (s. εἶπεν, v. 2). Ebenso las Mt. (s. v. 2) ἠγέρθη, Mc. 18. Lc. dagegen las, wie aus διὰ τὸ λέγεσθαι ὑπό τινων, 9, 7, hervorgeht, im Text des Mc. ἔλεγον, welches mit dem Voraufgehenden durch γὰρ in Verbindung steht, und für den Aor. pass. indic. ἠγέρθη den Aor. conj. ἐγερθῇ, und faßte in Folge hiervon die Worte des Herodes als einen Ausdruck der Verlegenheit (vgl. διηπόρει, v. 7) auf, die durch das, was das Volk über Jesum, als wäre er Johannes, behauptete, entstanden war. Die Lesart, von welcher Lc. ausging, scheint die ursprüngliche Lesart des Mc. zu sein. Der demnach zu verbessernde Text des Mc. muß wahrscheinlich so erklärt werden, daß ἤκουσεν, Mc. 14, nicht mit dem Vorhergehenden, sondern mit dem Folgenden (die Erzählungen des Mc. stehen durchgehends für sich) zusammenhängt. Vgl. auch v. 16. „Der König Herodes hörte" (nämlich die Gerüchte, die über Jesus unter dem Volk in Umlauf waren; Mt.: τὴν ἀκοὴν Ἰησ.), denn sein Name war kund geworden und sie sagten (man sagte: eine bei Mc. gebräuchliche Schreibart; s. Aelt. Ev. S. 120): Johannes der Täufer ist von den Todten auferstanden und darum wirken die Kräfte in ihm; (andere hingegen sagten: er ist Elias, und andere: er ist ein Prophet, wie einer der Propheten) —; Herodes nun (Mc. faßt hier den abgebrochenen Satz ἤκουσεν 2, 4 wieder auf), als er (dies) hörte, sagte: den ich (ἐγώ mit

Nachdruck: ich selber) enthauptet habe, soll der auferstanden sein (*οὗτος ἐγερθῇ*[1])! Nach der gewöhnlichen Lesart soll Herodes nur ausgesprochen haben, was schon von andern gesagt war.

Matthäus verstand den Text des Mc. recht, insofern er 14, 1, als Object des *ἤκουσεν* (Mc.), *τὴν ἀκοὴν Ἰησ.* ergänzte, las aber irrig *ἔλεγεν* und *ἠγέρθη*, und verfiel dadurch in den Irrthum, daß auch Herodes meinte, daß Johannes auferstanden sei, v. 2. Die Ergänzung des Lc., v. 7, *τὰ γινόμενα πάντα* hinter *ἤκουσεν* (Mc.), beruhte ebenfalls auf Mißverständniß hinsichtlich des Objects. Dagegen las er bei Mc. in v. 16 *ἠγέρθη* und paraphrasirte demnach richtig: „Johannes habe ich selber (*ἐγώ*) enthauptet (der kann er also nicht sein; vgl. *διηπόρει*); aber wer ist dieser denn, von dem ich so große Dinge höre?" Herodes wußte nicht, was er davon denken sollte. Er hörte die Gerüchte des Tages, war aber als Anhänger der Sadducäer über den Glauben erhaben, daß Johannes, dessen Haupt er selber hatte vom Rumpfe schlagen lassen, in lebendigem Leibe durch das jüdische Land wandern solle. Er nahm deshalb das Volksgerede nicht für wahr an, war aber doch abergläubig genug, sich dadurch in Verlegenheit bringen zu lassen.

Mc. 6, 35: *ὥρα πολλή*. Latinismus. Mt. 14, 15: *ὀψία*. Lc. 9, 12 in besserem Griechisch: *ἡ ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν*. Vgl. 24, 29.

Mc. 6, 41 „er gab sie — damit (*ἵνα*) sie sie (dem Volke) vorsetzten (vgl. Mt. 14, 20). Lc. 9, 16 mit dem Infinitiv: „er gab sie, um sie dem Volke vorzusetzen."

Mc. 6, 43. Mt. 14, 20: „sie hoben zwölf Körbe auf." Für „sie hoben auf" (man hob auf), was dem populären Ausdruck des Mt. eigen ist (Aelt. Ev. S. 120) braucht Lc. das im Schriftstil gebräuchlichere Passivum *ἤρθη* („es wurde aufgehoben"), 9, 17.

Mc. 8, 27: „er fragte seine Jünger." Zur Vermeidung der Wiederholung des Subjects gebraucht Lc. 9, 18 im zweiten Satzgliede für „Jünger" das Pronomen *αὐτούς*: „er fragte sie." Mt. hat *καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* im ersten Gliede nicht.

---

[1]) Ueber diesen Gebrauch des Conjunct. dubitativus in den drei Personen des Verbums s. Winer, Gramm. S. 255, Buttmann, Gramm. S. 180. Daß in solchen Fällen der Conj. mit und ohne *ἄν* gebraucht wird, lehrt Matthiae, Gramm. II, S. 1170. Vgl. Mc. 12, 14; Aristoph. Ran. 1132: *ἐγὼ σιωπῶ τῷδε* (soll ich vor diesem schweigen)? Eurip. Phoen. 740 (728): *ἀμφὶ δεῖπνον οὖσι προσβαλῶ δόρυ;* Plato, Protag. p. 334 E: *βραχύτερά σοι ἀποκρίνωμαι, ἢ δεῖ*; Demosth. in Androt. 613. 3: *ταῦθ' οὗτοι πεισθῶσιν ὑπὲρ αὐτῶν σε ποιεῖν καὶ — ἀναδέξωνται*; Beispiele von Verwechselung des ε und η *(ἠγερθη, ἐγερθη)* in den Handschriften findet man bei Kuenen und Cobet Praefat. ad N. T. Cod. Vat. p. VI, *πονερά* für *πονηρά*, *ἠρήμῳ* für *ἐρήμῳ*, *ἐξεράνθη*, *ἠγήγερται*, *ἀνηζήτουν*, *ἀνήστησαν*, p. XXIX: *μὴ πιστεύετε* anstatt *μὴ πιστεύητε*, p, LXXXIV: *ἐδυνάμην*, *ἠδυν.*, p. XCIX: *αἰτήσεται*, *ηται*, p. CI: *ἤμεν*, *ἤμην*, p. CIII: *καυχήσεται*, *ηται*, p. CXVI: *βούληται*, *εται*.

Mc. 8, 29 (Mt. 16, 16): „Petrus ſagte: du biſt der Chriſtus.“ Lc. vermeidet wieder die directe Rede: „Petrus ſagte: den Chriſtus Gottes“, 9, 20.

Mc. 8, 30: ἐπετίμησεν ἵνα. Mt. 16, 20: διεστείλατο ἵνα. Lc. 9, 21 drückt die Abſicht mit dem Infin. aus. Vgl. Mc. 6, 41 mit Lc. 9, 16.

Mc. 8, 30: „er verbot ihnen, daß ſie mit niemand über ihn ſprechen ſollten.“ Da Jeſus dies nicht im buchſtäblichen Sinn verlangen konnte, ſchrieb ſchon Mt. 16, 20: „er gebot ihnen, daß ſie niemand ſagen ſollten, daß er der Chriſtus ſei“, und Lc. noch kürzer: „daß ſie dies (nämlich daß er der Chriſtus ſei) niemand ſagen ſollten.“

Mc. 9, 7. Mt. 17, 5: ἀκούετε αὐτοῦ. Bei Lc. ſteht das Pronomen des Nachdrucks halber vorauf, wodurch der Gegenſatz zwiſchen Jeſus und Moſes nebſt Elias ſtärker hervortritt.

Mc. 9, 19ᵇ. Mt. 17, 17: „bis wie lange?“ ſteht hier zweimal. Lc. ſetzt es zur Vermeidung unnöthiger Wiederholung nur einmal.

Mc. 9, 31: „des Menſchenſohn wird überliefert.“ Belebter Stil. Mt. 17, 22 und Lc. 9, 44: „wird (μέλλει) überliefert werden.“

Mc. 9, 34: „ſie ſprachen mit einander, wer der Größte (ſei), τίς μείζων. Mt. fügt hinzu: „im Himmelreich“, 18, 1. Lc. ergänzt hinter „wer“ „unter ihnen“, und fügt ἄν mit dem Conj. εἴη hinzu, 9, 46.

Mc. 9, 50: „womit wollt ihr (man) es würzen?“ Lc. 14, 34 braucht das Paſſiv, wie Mt. 5, 13: „womit ſoll es gewürzt werden?“ Vgl. Lc. 9, 17 mit Mc. 6, 43.

Mc. 10, 21: ἓν σε ὑστερεῖ (B ℵ C Δ). Schlechtes Griechiſch, da ὑστερεῖν als Verbum Intranſ. keinen Acc. zuläßt. Vgl. Mt. 19, 20 τί ἔτι ὑστερῶ; Lc. verbeſſert den Mc.: ἓν σοι λείπει, 18, 22.

Mc. 10, 22. Mt. 19, 22: „er hatte (griech. periphraſt. „war habend“) „viele Güter“. Lc. kürzer und beſſer: „er war ſehr reich“, 18, 23.

Mt. 10, 27: „bei Menſchen iſt es (Mt. 19, 27 dies) unmöglich, aber nicht bei Gott, denn alles iſt bei Gott möglich.“ Mt. läßt die Worte „aber nicht bei Gott“ als überflüſſig weg. Lc. hingegen verändert das Wort in einen allgemeinen Ausſpruch, 18, 27: „was bei Menſchen unmöglich iſt, iſt möglich bei Gott.“ Die Worte „denn alle Dinge ſind bei Gott möglich“ (Mc. Mt.) läßt Lc. mit Recht als überflüſſig weg. (Vgl. Mc. 14, 36 und Aelt. Ev. S. 161.)

Mc. 10, 28: „alles verlaſſen.“ Lc. commentirt hier das populäre „alles“ durch die Reſtriction τὰ ἴδια („unſer Eigenthum“).

Mc. 10, 34: „ſie werden ihn verſpotten und ihn beſpeien.“ Unſicher iſt, wer hier das Subject der Rede iſt, „die Heiden“, die unmittelbar voraufgehen, oder „die Hohenprieſter“ v. 33. Marcus meinte ſicher das erſtere (vgl. Mc. 14, 65). Matthäus ſetzt dies außer Zweifel (εἰς τό), 20, 19. Lc. verſtand es ebenſo (18, 32).

Mc. 10, 46: „ein blinder Bettler ſaß am Wege.“ Daß dieſer Bettler wirklich in dieſem Augenblick bettelte, ſucht Lc. aus übergroßer Sucht nach

Genauigkeit durch die Veränderung hervorzuheben: „ein Blinder saß am Wege zu betteln", 18, 35.

Mc. 10, 49: „Jesus sagte: ruft ihn." Mt. 20, 32: Jesus rief ihnen (den beiden Blinden). Lucas verläßt auch hier wieder die directe Rede: „Jesus befahl, daß er zu ihm gebracht würde", 18, 40.

Mc. 10, 50: ἦλθε πρ. τ. Ἰησ. — καὶ ἀποκρ. αὐτῷ ὁ Ἰησ. εἶπεν. Luc. gebraucht den Gen. absol.: ἐγγίσαντος δὲ αὐτοῦ ἐπηρώτησεν αὐτόν, 18, 40.

Mt. 10, 51: „Rabbuni". Lucas übersetzt dieses für fremde Leser unverständliche Wort durch Herr. Vgl. Mt. 20, 33.

Mc. 11, 4 vgl. mit v. 2: „sie fanden ein Füllen u. s. w." Zur Vermeidung nutzloser Wiederholung von v. 31 schrieb Lc.: „sie fanden es, wie er ihnen gesagt hatte", 19, 32.

Mc. 11, 4. 5: λύουσιν αὐτὸν καί τινες ἔλεγον. Lc. mit dem Gen. absol.: λυόντων δὲ αὐτῶν τ. πῶλον εἶπαν κτἑ.

Mc. 11, 7: „er setzte sich darauf" (ἐκάθισεν ἐπ' αὐτοῦ). Wahrscheinlich las Lc. ἐκάθισαν, Act., und veränderte es in ἐπεβίβασαν τὸν Ἰησ., 19, 35, was anderwärts im N. T. nicht vorkommt.

Mc. 11, 7: τὰ ἱμάτια αὐτῶν. Mt. 21, 7 allein τὰ ἱμ. Lc. verbessert: ἑαυτῶν τὰ ἱμ., 19, 35.

Mc. 11, 9. Mt. 21, 19: „Hosanna." Dieses für griechische Leser unverständliche Wort läßt Lc. 19, 38 weg.

Mc. 11, 15. Mt. 21, 12: „Verkäufer und Käufer." Lc. läßt die „Käufer" weg, da mit dem Austreiben der Verkäufer das Kaufen von selber aufhörte, 19, 45. Auch der vierte Evangelist, Joh. 2, 14. 16, erwähnt die Käufer nicht.

Mc. 11, 18: „der ganze Haufe stand verwundert über seine Lehre." Lc. 19, 48 noch stärker und in besserer Form: „das ganze Volk hing an ihm."

Mc. 11, 29: „ich will euch eins (ἕνα λόγον) fragen." Bei Mt. 21, 24 verliert „eins" den Nachdruck (λόγ. ἕνα auch ich will euch etwas fragen"). Lc. 20, 3 folgt Mt., läßt aber ἕνα ganz weg (λόγον).

Mc. 11, 32: „wenn wir sagen: von (den) Menschen, so fürchteten sie das Volk." Eine populäre Schreibart, die so viel sagen will, als: wenn wir sagen u. s. w., so haben wir es mit dem Volk zu thun: dies durften sie daher nicht sagen, denn sie fürchteten das Volk. Um die Construction zu verbessern, schrieb Mt. 21, 26: „wir fürchten das Volk", was jedoch schwerlich eine Verbesserung zu nennen ist, da die Hohenpriester natürlich in dieser Weise nicht gedacht haben konnten. Lc. verbessert beide Texte und schreibt: „wenn wir sagen, aus (den) Menschen, so wird das ganze Volk uns steinigen", 20, 6, wodurch zugleich der Grund ihrer Furcht erklärt wird.

Mc. 11, 32: εἶχον Ἰωάννην, — ὅτι προφ. ἦν. Schlechter Stil. Mt. sucht ihn zu verbessern durch die Veränderung: ὡς προφήτην ἔχουσιν τ. Ἰω. 21, 26, was jedoch wieder seinerseits der Verbesserung bedarf. Lc. verbessert

beide Texte in gutes Griechisch: πεπεισμένος γάρ ἐστιν Ἰωάννην προφήτην εἶναι, 20, 6.

Mc. 11, 33. Mt. 21, 27: „sie sagten: wir wissen es nicht." Lc. verläßt wieder die directe Rede: „sie antworteten, daß sie nicht wüßten, von wannen" (nämlich die Taufe des Joh. sei).

Mc. 12, 1: „er fing an zu ihnen in Gleichnissen zu reden." Der Plural drückt die Form aus, in welcher Jesus redet. Lc. folgt theilweise Mc., verändert aber, wie Mt. 21, 33, den Plural in den Singular, 20, 9, weil nur ein Gleichniß folgt. Dagegen verändert Lc. ἄλλην παραβολήν, Mt. 33, in τὴν παραβ. ταύτην, v. 9, da er aus früher angegebenem Grunde (S. 85) das Gleichniß Mt. 21, 28—32 bei Seite gelassen hat. Auch verändert er „ihnen", was nach Mc. 11, 33 auf die Hohenpriester zu beziehen war, in „dem Volk", und verdeutlicht dadurch den Sinn bei Mt. (s. v. 41. 45) sowohl, als bei Mc. (v. 12). Denn unwahrscheinlich ist, daß sich Jesus in diesem Gleichniß geradezu an die Hohenpriester gewendet haben sollte, und daß diese, wohl verstehend, daß Jesus sie meine, Mt. 45, ihre eigene Verurtheilung ausgesprochen hätten, Mt. v. 41.

Mc. 12, 2: ἀπέστ. — ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ. Mt. 21, 34 mit dem Infinit.: ἀπέστειλε λαβεῖν. Lc. 20, 10: ἵνα δώσωσιν, wodurch die Verpflichtung der Weingärtner gegen den Herrn des Grundstücks noch deutlicher hervortritt. Sprachlich besser ist in eben diesem Verse das collective ὁ καρπός (Lc.) als der Plural καρποί (Mc. und Mt.). Umgekehrt veränderte Lc. καρπόν, Mt. 3, 8, in καρπούς, Lc. 3, 8, wahrscheinlich im Zusammenhange mit dem Plur. ποιήσατε, da er unmittelbar darauf in v. 10 καρπόν schreibt, im Hinblick auf den Sing. δένδρον (vergl. S. 37).

Mc. 12, 4. Mt. 21, 36: „wiederum sandte er." Lc. 20, 11 sucht die unermüdete Beflissenheit des Herrn des Weinberges im Reden noch treffender hervorzuheben durch: „er fuhr fort (προσέθετο) zu senden." Vergl. v. 12 und 3, 20.

Mc. 12, 5: „er sandte einen andern." Mt. 21, 36: „andere Knechte." Da nach Mc. schon zwei gesandt waren, v. 2 und 4, schreibt Lc. 22, 12: „einen dritten."

Mc. 12, 7: „das Erbe soll unser sein." Populär. Mt. 21, 38: „daß wir das Erbe haben". In gravitätischem Stil schreibt Lc.: „damit das Erbe unser werde," 20, 14.

Mc. 12, 14. Mt. 22, 16: „ihr seht nicht auf die Person." Populär. Lc. 20, 22: „ihr nehmt nicht die Person an." Paulinischer Ausdruck, Gal. 2, 6; Röm. 2, 11, vergl. Eph. 6, 9; Col. 3, 25.

Mt. 12, 14: „du lehrst den Weg Gottes auf Wahrheit (gegründet) (ἐπ' ἀληθ.). Mt. 22, 16: ἐν ἀληθ. Beides besagt, daß Jesu Lehre mit der Wahrheit übereinstimme. Lc. drückt dies noch deutlicher durch die Hinzufügung ὀρθῶς λέγεις καὶ διδάσκεις, v. 11, aus.

Mc. 12, 15: „bringt mir einen Denar, laßt mich ihn ſehen.“ Populär. Mt. 22, 19 und Lc. 20, 24 kürzer: „zeigt mir einen Denar.“ Lucas verändert nur ἐπιδείξατε (Mt.) in das hier paſſendere δείξατε, und läßt die Worte „ſie brachten ihm einen“, Mc. 16; Mt. 19, als überflüſſig bei Seite. Es war auch unwahrſcheinlich, daß man einen ſolchen Denar, den leicht jeder bei ſich hatte, noch erſt zu holen gehen mußte.

Mc. 12, 16: „wes iſt dieſes Bild und die Aufſchrift?“ was eine Hinweiſung mit dem Finger vorausſetzt. Mt. läßt 22, 20 „dieſes“ weg. Lc. 20, 24 in Schriftſprache: „von wem trägt oder hat er Bild und Aufſchrift?“ Auch fügt Lc. ἀποκριθέντες zu λέγουσιν (Mc.) und εἶπαν (Mt.) hinzu. Denn was ſie ſagten, war eine Antwort auf die Frage Jeſu.

Mc. 12, 17: „ſie verwunderten ſich über ihn.“ Mt. 22, 22, läßt „über ihn“ weg. Lc. 20, 26, genauer: „über ſeine Antwort,“ für „über ihn.“

Mc. 12, 19: „ſtirbt und keine Kinder (v. 20. 21. 22 keinen Samen) hinterläßt“. Mt. 22, 24: „ſtirbt, ohne Kinder zu haben.“ Lc. 20, 28. 29 beſſer mit Einem Wort: „kinderlos“ (ἄτεκνος). Auch erklärt Lc. das minder verſtändliche ἐπιγαμβρεύειν τὴν γυν. τινος, Mt. 24, durch λαμβάνειν τ. γυν. v. 28. Ebenfalls verändert er σπέρμα ἀφιέναι, „Samen nachlaſſen,“ Mc. 12, 20 und σπέρμα ἔχειν, Mt. 25 „Samen habend“ in τέκνα καταλείπειν, „Kinder hinterlaſſen.“ Daß Lc. erklärend auftritt, geht daraus hervor, daß er den Ausdruck ἐξαναστήσῃ σπέρμα in der Formel des Geſetzes ſtehen läßt, v. 28.

Mc. 12, 36. Mt. 22, 44: „unter deine Füße.“ Lc. 20, 43 folgt Mc. 36: „zu einem Fußſchemel deiner Füße.“

Mc. 13, 4: μέλλῃ συντελεῖσθαι (ein Ende nehmen wird), mit dem Blick auf v. 2. Mt. 24, 3 ἔσται. Lc. 21, 7 erklärt Mc. durch μέλλῃ γίνεσθαι und wählt die Form „geſchehen wird“, mit Abweichung von der verkehrten Auffaſſung Mt. 21, 3b.

Mc. 13, 5. Mt. 24, 4: „ſehet zu, daß euch niemand verführe“. Lc. 21, 8 genauer: „daß ihr euch nicht verführen laßt“ (πλανηθῆτε). Denn das erſtere konnten ſie nicht verhindern.

Mc. 13, 7. ὅταν ἀκούετε. Lc. beſſer im Conjunct. ὅταν ἀκούσητε, 21, 9.

Mc. 13, 11. Mt. 10, 19: „was ihr reden ſollt.“ Da mit dieſen Reden eine Vertheidigung gemeint iſt, ſchrieb Lc. 21, 14 richtiger: ἀπολογηθῆναι.

Mt. 24, 9 (Mc. 13, 9): „ſie werden euch tödten.“ Da nicht alle die Apoſtel den Märtyrertod geſtorben waren (ſ. Joh. 21, 22), verändert Lc. „euch“ in „aus euch“, 21, 16.

Mc. 13, 26: „kommend in Wolken (gehüllt).“ Mt. 24, 30: „auf den Wolken des Himmels“. Lc. hält „eine Wolke“ für genug, 21, 27.

Mc. 13, 28. Mt. 24, 32: ἐκφυῇ τὰ φύλλα. Lc. gebraucht dafür ein Wort, προβάλωσιν, 21, 30, welches im N. T. allein bei Lc. vorkommt.

Mc. 14, 2. Mt. 26, 5: „denn sie sagten: — Aufruhr unter dem Volk". Lc. ohne directe Rede: „denn sie fürchteten das Volk", 22, 1.

Mc. 14, 15: *αὐτός*. Lc. 22, 12 besser: *ἐκεῖνος*.

Mc. 14, 19. Mt. 26, 22: „sie sagten: ich bin es doch gewiß nicht?" Lucas ohne directe Rede, 22, 23: „sie fingen an untereinander zu fragen, wer von ihnen es sein möchte." Auch die Vorstellung des Lc., daß sie unter einander fragten, wen Jesus meinen möchte, ist natürlicher, als daß jeder für sich Jesum fragte, ob er es sei.

Mc. 14, 36: „nicht was ich will, sondern was du" (willst). Mt. 26, 39 verändert „was" in „wie". Lc. 22, 42 in gewählterem Stil: „nicht mein, sondern dein Wille geschehe!"

Mc. 14, 38. Mt. 26, 41: „betet, daß (*ἵνα*) ihr nicht in Versuchung fallet." Um herauszustellen, daß *ἵνα* hier keine Angabe des Zwecks, sondern des Inhalts des Gebets ist, schreibt Lc. 22, 40 mit dem Infin. *προσεύχ. μὴ εἰσελθεῖν*.

Mt. 14, 49. Mt. 26, 55: „täglich war ich bei euch — und ihr habt mich nicht gegriffen." Lc. bedient sich des Gen. absol., 22, 53: *καθ' ἡμ. ὄντος μου μεθ' ὑμῶν — οὐκ ἐξετείνατε τὰς χεῖρ. ἐπ. ἐμέ*. Man achte hier zugleich auf letzteren Ausdruck, welchen Lc. für das rauhere, aber eben deshalb hier passendere *κρατεῖν* bei Mc. und Mt. setzt.

Mc. 14, 69: *μία παιδ.* Mt. 26, 66: *μία τῶν π.* Lc. verbessert den Ausdruck, indem er für *μία*, bei den Griechen ein Zahlwort, *τις* schreibt.

Mc. 14, 70. Mt. 26, 68: *οὐκ οἶδα τί λέγεις*. Da *τί* kein relatives Pronomen ist, schreibt Lc. *ὅ*, 22, 60.

Mc. 15, 14. Mt. 27, 23: „sie schrieen noch lauter: Kreuzige ihn." Lc. ohne directe Rede: „sie forderten mit großem Geschrei, daß er gekreuzigt würde," 23, 23.

Mc. 16, 2: *λίαν πρωΐ*. Siehe das hierüber S. 23 Bemerkte. Lc. schreibt *ὄρθρου βαθέως* „früh am Morgen", bei erster Morgendämmerung.

§. 9.

Weggelassene überflüssige Worte der Texte des Marcus und Matthäus.

Daß Mt. eine Anzahl Pleonasmen, kleiner Besonderheiten und malerischer Züge aus dem Text des Mc. weggelassen hat, haben wir in dem „Aeltesten Evangelium" S. 105—107, 131—138, nachgewiesen. Lc. folgt hierin der Spur des Mt. und läßt gleichfalls die meisten dieser Pleonasmen, kleine Besonderheiten und schildernde Darstellungen in den Parallelstellen bei Seite. Wie Lc. diesen Säuberungsproceß noch weiter als Mt. fortsetzt, wird aus den Stellen hervorgehen, wo Lc. derartiges Ueberflüssige, auch wenn es Mt. noch stehen ließ, aus dem Texte entfernte.

Mc. 1, 32: ὀψίας γενομένης ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος. Von dieſem tautologiſchen Satze läßt Mt. 8, 16 das zweite, Lc. 4, 40 das erſte Glied hinweg. Daß Mc. hier keinen gemiſchten Text hat, ſoll ſpäter nachgewieſen werden.

Mc. 1, 42: ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα καὶ ἐκαθαρίσθη. Auch von dieſem tautologiſchen Ausdruck behält Mt. das zweite, Lc. allein das erſte Glied.

Mc. 1, 45. Daß Jeſus ſich öffentlich in keiner Stadt zeigen konnte, läßt Lc. 5, 13 bei Seite, im Zuſammenhange mit der Erwähnung von πόλεων, v. 12.

Mc. 2, 2. Dies fiel bei Lc. als überflüſſig, im Hinblick auf τὸν ὄχλον, Mc. 4 und Lc. 5, 19, weg.

Mc. 2, 6: „ſie ſprachen in ihren Herzen." Mt. 9, 3: „bei ſich ſelber." Lc. läßt ſowohl das eine als das andere weg, da der διαλογισμός überlaut ſtatt hatte. Aus demſelben Grunde wird τῷ πνεύματι αὐτοῦ, Mc. 8, weggelaſſen, Lc. 5, 22, und es werden „die Gedanken" Mt. 4, in „Unterredungen" verändert, Lc. 22. Daß ἐν ταῖς καρδ. ſtehen blieb, muß unter die Beweiſe gerechnet werden, daß Lc. in ſeinen Aenderungen nicht ſelten unachtſam zu Werke ging. Siehe oben S. 18 Note 3; vgl. Lc. 3, 8. 9 mit Mt. 3, 8. 10; Lc. 6, 32. 34. 23 und Lc. 6, 12 mit Mt. 5, 46. 42; Lc. 12, 24ª mit 24ᵇ und Mt. 6, 26.

Mc. 2, 16. „Als ſie ihn mit den Sündern und Zöllnern eſſen ſahen, ſagten ſie: er ißt mit den Sündern und Zöllnern." Die geſperrt gedruckten Worte ſind überflüſſig, wegen 3. 15ᵇ. Mt. ſchreibt nur: „da ſie es ſahen" und Lucas läßt auch dies als überflüſſig weg, v. 30.

Mc. 2, 17. Mt. 9, 12: „da er das hörte" = Lc. 5, 31 [1])

Mc. 3, 2: „ob er ihn am Sabbath heilen werde" = Lc. 6, 7.

Mc. 3, 6. Mt. 12, 14: „da gingen hinaus" = Lc. 6, 11.

Mc. 3, 31. Mt. 12, 46: „ſtanden draußen" = Lc. 8, 19.

Mc. 3, 33. Mt. 12, 48: „wer iſt meine Mutter und wer ſind meine Brüder?" = L. 8, 21.

Mc. 3, 35. Mt. 12, 50: „und Schweſtern" = Lc. 8, 21 wegen v. 20.

Mc. 4, 2. Mt. 13, 3: „viel" = Lc. 8, 4.

Mc. 4, 3. Mt. 13, 3: „höret zu, ſiehe" = Lc. 8, 5.

Mc. 4, 5. Mt. 13, 5: „wo es nicht viel Erde hatte" = Lc. 8, 6.

Mc. 4, 6. Mt. 13, 6: „als die Sonne aufging" = Lc. 8, 6.

Mc. 4, 8. Mt. 13, 8: „dreißig, ſechzig, hundert" = Lc. 8, 8.

Mc. 4, 12: „hörend hören." Mt. 13, 15: „ſehen mit den Augen und hören mit den Ohren" = Lc. 8, 10.

Mc. 4, 12. Mt. 13, 15: „daß ſie nicht ſich bekehren und ihnen vergeben werde." Mt. 13, 15: „und ich ſie heile" = Lc. 8, 10.

Mc. 4, 17. Mt. 13, 21: „haben keine Wurzel in ſich ſelber" = Lc. 8, 13.

[1]) Das Zeichen = bedeutet die Weglaſſung überflüſſiger Worte, die, wo es nöthig iſt, bei Mc. und Mt. durch geſperrte Lettern bezeichnet ſind.

Mc. 4, 20. Mt. 13, 23: „dreißig, sechzig, hundert" = Lc. 8, 15.

Mc. 4, 39. Mt. 8, 26: „große Stille" = Lc. 8, 24.

Mc. 5, 9: „mein Name ist Legion" = Lc. 8, 30.

Mc. 5, 13: „erstickten in dem See." Mt. 8, 32: starben in dem Wasser = Lc. 8, 33.

Mc. 5, 16: „und auch von den Schweinen" = Lc. 8, 36.

Mc. 5, 19: „und sich deiner erbarmt hat" = Lc. 8, 39.

Mc. 5, 20: „fing an" = Lc. 8, 39.

Mc. 5, 20: „und alle verwunderten sich" = Lc. 8, 39.

Mc. 5, 21: „und war an dem Meer" = Lc. 8, 40. Vgl. v. 26.

Mc. 5, 22: „da er ihn sahe" = Lc. 8, 41.

Mc. 5, 24: „und ihm folgte" = Lc. 8, 42.

Mc. 5, 23. Mt. 9, 18: „komm und lege ihr die Hände (Mt. „deine Hand") auf, damit sie gesund werde und lebe" = Lc. 8, 42.

Mc. 5, 26: „sondern vielmehr ärger geworden war" = Lc. 8, 43.

Mc. 5, 28. Mt. 9, 21: „denn sie sprach u. s. w." = Lc. 8, 44.

Mc. 5, 29: „und sie fühlte — gesund geworden war" = Lc. 8, 44.

Mc. 5, 30: „bei sich selber" = Lc. 8, 44.

Mc. 5, 30: „wandte sich unter dem Volk" = Lc. 8, 45.

Mc. 5, 32: „und er sahe sich rund um zu sehen, wer dies gethan hätte" = Lc. 8, 46.

Mc. 5, 34: „und sei gesund von deiner Plage" = Lc. 8, 48.

Mc. 5, 36: „hörte das Wort, das gesagt wurde" = Lc. 8, 50.

Mc. 5, 42. Mt. 9, 26: „und das Mägdlein stand auf" = Lc. 8, 55.

Mc. 5, 42: „und sie wandelte" = Lc. 8, 55.

Mc. 5, 42: „sie entsetzten sich über die Maaßen" = Lc. 8, 56.

Mc. 6, 8: „Geld in dem Gürtel." Mt. 10, 9: „Gürteln" = Lc. 9, 3.

Mc. 6, 11: „euch hören." Mt. 10, 14: „eure Worte" = Lc. 9, 5.

Mc. 6, 12, 13: „predigten, daß sie sich bekehren sollten; und sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Oel und heilten sie" = Lc. 9, 6 + „allerwärts".

Mc. 6, 14: „Johannes der Täufer" (ὁ βαπτίζων). Mt. 14, 2: ὁ βαπτιστής = Lc. 9, 7.

Mc. 6, 14. Mt. 14, 2: „und darum thut er solche Thaten" = Lc. 9. 8.

Mc. 6, 17. Mt. 14, 3. B C u. and.: „das Weib seines Bruders Philippus" = Lc. 3, 19.

Mc. 6, 30: „was sie gethan und was sie gelehrt hatten" = Lc. 9, 10.

Mc. 6, 40: „und setzten sich — zu Hunderten und Fünfzigen" = Lc. 9, 14.

Mc. 8, 37. Mt. 16, 26: „denn was soll ein Mensch — leben?" = Lc. 9, 25.

Mc. 8, 38: „unter diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht" = Lc. 9, 26.

Mc. 9, 1: „mit Kraft kommen" = Lc. 9, 27.

Mc. 9, 2: „besonders allein.“ Mt.: „allein“ = Lc. 9, 28.

Mc. 9, 31. Mt. 17, 23: „und sie werden ihn tödten“ und „wenn er getödtet ist“ (= Mt.) „wird er nach drei Tagen (Mt. am dritten Tage) auferstehen“ = Lc. 9, 44.

Mc. 11, 15. Mt. 21, 12: „und die Tische der Wechsler warf er um“ = Lc. 19, 45.

Mc. 11, 15. Mt. 21, 12: „und die Käufer“ = Lc. 9, 45.

Mc. 11, 29. Mt. 21, 24: „und ich werde euch sagen, in welcher Macht ich diese Dinge thue“ = Lc. 20, 3.

Mc. 12, 16. Mt. 22, 19: „und sie brachten“ = Lc. 20, 24.

Mc. 12, 16. Mt. 22, 21: „er sagte zu ihnen“ = Lc. 20, 24.

Mc. 12, 37: „und viel Volks hörte ihn gern“. Mt. 22, 46 hat hier etwas anderes = Lc. 20, 44.

Mc. 13, 4. Mt. 24, 3: „sage uns“ = Lc. 21, 7.

Mc. 13, 30. Mt. 24, 34: „dieses alles“ = Lc. 21, 32.

Mc. 14, 1. Mt. 26, 4: „mit List“ = Lc. 22, 2.

Mc. 14, 1. Mt. 26, 4: „greifen und tödten“ = Lc. 22, 2.

Mc. 14, 14: „meine Herberge“ = Lc. 22, 11.

Mc. 14, 15: „mit Polstern bedeckt und bereitet“ = Lc. 22, 12.

Mc. 14, 15: „bereitet es uns daselbst“ = Lc. 22, 12.

Mc. 14, 16: „sie gingen in die Stadt“ = Lc. 22, 13 + „hin.“

Mc. 14, 21. Mt. 26, 24: „es wäre ihm gut — geboren wäre“ = Lc. 22, 22.

Mc. 14, 31. Mt. 26, 35: „ebenso sprachen auch alle“ (Mt. + seine Jünger) = Lc. 22, 33.

Mc. 14, 32. Mt. 26, 36: „setzt euch hier, bis daß ich (Mt. + dahin gehe und) gebetet habe“ = Lc. 22, 40.

Mc. 14, 33. 34. Mt. 26, 37. 38: „und er fing an, erschrocken (Mt. betrübt) und beängstiget zu werden und (Mt. + da) sagte (Mt. + er) zu ihnen: Meine Seele — und wachet (Mt. + mit mir)“ = Lc. 22, 4.

Mc. 14, 37. Mt. 26, 40: „und sagte zu Petrus: Simon schläfst du? (= Mt.) Kannst du nicht eine Stunde (Mt. + mit mir) wachen?“ = Lc. 22, 45.

Mc. 14, 47. Mt. 26, 43: „eine Schaar mit Schwertern und Stöcken von den Hohenpriestern und (Mt. + den Schriftgelehrten und) den Aeltesten (Mt. + des Volks)“ = Lc. 22, 47, vgl. v. 52.

Mc. 14, 63. Mt. 26, 65: „der Hohepriester zerriß seine Kleider und sagte (Mt. + er hat Gott gelästert): was haben wir u. s. w.“ = Lc. 22, 71.

Mc. 14, 64. Mt. 26, 66: „was dünkt euch? Und sie „alle“ (= Mt.) verurtheilten ihn als des Todes schuldig“ (Mt. directe Rede) = Lc. 22, 71.

Mc. 14, 65: „sie fingen an, ihn zu bespeien,“ (Mt. 26, 67 + in sein Angesicht) = Lc. 22, 63.

Mc. 14, 65: „weissage“ (Mt. + „wer hat dich geschlagen?“) = Lc. 22, 64.

Mc. 15, 1. Mt. 27, 2: „sie banden Jesum und überlieferten ihn" = Lc

Mc. 15, 3—5. Mt. 27, 12—14: „und die Hohenpriester beschu
u. s. w." = Lc. 23, 3. Vergl. v. 2.

Mc. 15, 26: „die Aufschrift seiner Beschuldigung." Mt. 2
„seine Beschuldigung" = Lc. 23, 38.

Mc. 15, 42. Mt. 27, 57: „da es „schon" (= Mt) Abend geworde
= Lc. 23, 50.

Mc. 15, 46: „er wälzte einen (Mt. + großen) Stein vor die Th
Grabes (Mt. + und ging hin)" = Lc. 23, 53. Vergl. 24, 2.

Mc. 16, 3: „wer soll uns den Stein abwälzen" = Lc. 24, 2.

Mc. 16, 4: „denn er war sehr groß" = Lc. 24, 2.

Mc. 16, 4: „als sie aufsahen" = Lc. 24, 2.

Mc. 16, 5: „zu rechter Seite" = Lc. 24, 4.

Mc. 16, 6. Mt. 28, 6: „siehe die Stelle, wo sie ihn hingelegt
= Lc. 24, 5.

Was Mc. und Mt. mehr haben, als Lc., hat nicht den Anschein
eingefügter Glossen, sondern gehört entweder dem pleonastischen Stil d
an, welchen Mt. öfters vereinfachte, anderwärts aber unverändert beibehiel
liefert kleine einzelne Züge, deren Fehlen bisweilen bei Lc. den Zusamm
verdunkelt. Daraus geht hervor, daß Lc. das eine und andere zwar
aber weggelassen hat.

§. 10.

Pericopen des Marcus und Matthäus, welche bei Luc nicht gefunden werden.

Mc. 1, 16—20. Mt. 4, 18—22. Lucas übergeht die Berufu
Jünger am See, weil er das Duplicat anderwärts einfügt, 5, 1—11.

Mc. 4, 26—29. Ein Gleichniß, der Saat entlehnt, die in di
geworfen wird. Lucas hat von den drei Gleichnissen, Mt. 13, 3—9; 13, 2
und dem hiervon entlehnten Mc. 4, 26—29, nur eins, 8, 5—8. 1
Vergl. S. 84. 85.

Mc. 6, 1—6. Mt. 13, 54—56. Der Besuch in Nazareth wird v
hier weggelassen, als Duplicat von Lc. 4, 16—30.

Mc. 6, 18—29. Mt. 14, 3—12. Lc. hat diese Erzählung in k
Form, 3, 19. 20, und übergeht sie deshalb hier.

Mc. 9, 9—13. Mt. 17, 9—13. Daß Lc. diese Pericope in seiner
vorfand, geht aus Vergleichung von Mc. 9 *μηδενὶ εἴπητε* mit *οὐδενὶ*
Lc. 9, 36[b]) und von Mc. 9 *καταβαινόντων ἐκ τ. ὄρους* mit Lc.
κατελθόντων αὐτ. ἀπὸ τ. ὄρους hervor. Lc. überschlug diese Pericope,
Mc. 9, 9 (vgl. Mt. 17, 9) nicht zweimal setzen wollte; vgl. Lc. 9, 45 u
Vorstellung von Elias als dem Typus des Johannes nach Mal. 3, wel
schon früher mittheilte, 7, 27.

Mc. 9, 42—50. Mt. 18, 6—9. Vielleicht ſtanden Mc. 43—50 nicht im Proto-Mc. In den Zuſammenhang paſſen ſie nicht und wurden, vielleicht wegen des Anklanges mit σκανδ., ſpäter eingefügt. Vgl. die verkürzte Redaction Lc. 17, 1. 2 und Aelt. Ev. S. 159. 160.

Mc. 10, 2—12. Mt. 19, 3—12. Einer dieſer Verſe, Mc. 11, Mt. 9, die Pointe der Erzählung, findet ſich bei Lc. anderwärts, 16, 18, und daſelbſt als Beiſpiel, wie Jeſus das Geſetz aufhob. Bei Mc. beſchränkt ſich Jeſus auf eine Erklärung der geſetzlichen Vorſchrift mit Anerkennung des Anſehens des Moſes, Mc. 5 und Mt. 8.

Mc. 10, 35—45. Mt. 20, 20—28. Von Lucas hier übergangen, da er von der zweiten Hälfte dieſer Pericope anderwärts Gebrauch macht 22, 25 (vgl. Mc. 10, 42—44 und Mt. 20, 25—27: *οἱ δοκοῦντες ἄρχειν* (Mt. *οἱ ἄρχοντες*) *τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν* (Mt. *οἱ μεγάλοι*) *κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. Οὐχ οὕτως δὲ* (Mt. *οὐχ οὕτως*) *ἔστιν* (Mt. *ἔσται*) *ἐν ὑμῖν, ἀλλ' ὃς ἂν θέλῃ γενέσθαι μέγας ἐν ὑμῖν, ἔσται* (Mt. *ἔστω*) *ὑμῶν διάκονος* mit Lc. 22, 25: *οἱ βασιλ. τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται. ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γενέσθω ὡς ὁ νεώτερος, καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν.* Hierzu kommt, daß die *φιλονεικία* Lc. 22, 24. 37 den Stellen Mc. 41 und Mt. 24 entſpricht, während von dem, was Mc. 45, Mt. 28 geſagt iſt, Lc. 22, 27, der thatſächliche Beweis geliefert wird. Was bei Mc. und Mt. noch allein ſymboliſcher Ausdruck iſt, wird bei Lc. am a. O. eine That. Jeſus ſitzt mit bei der letzten Mahlzeit als die dienende Liebe, bereit „ſeine Seele als Löſegeld für viele zu geben.“ Aus Joh. 13, 2—11 kann Lc. nicht erklärt werden. Der vierte Evangeliſt geht noch weiter und ſymboliſirt die Liebe Jeſu in der Fußwaſchung, Joh. 13, 4 ff. Siehe das Ev. nach Johannes in der Ueberſetzung von Lang, S. 292.

Mc. 11, 12—14. 20—25. Mt. 21, 18. 22. Die Erzählung von dem unfruchtbaren und verdorrten Feigenbaum wird bei Lucas nicht gefunden. Die Erzählung, obſchon in der Tradition verſteinert und als wirkliche Begebenheit von Mc. und Mt. dargeſtellt, hat doch eben, wie die meiſten Wundererzählungen, der ſymboliſchen Idee, die ſie ausdrückt, ihre Stelle in den Evangelien zu danken. So wird begreiflich, daß Lucas nach dem Gleichniß vom unfruchtbaren Feigenbaum, dem Bilde der jüdiſchen Nation, 13, 6—9, keinen Grund fand, dieſe Erzählung von Mc. und Mt. herüberzunehmen. Mit dieſer fiel von ſelbſt der erſte Abendbeſuch in Jeruſalem, Mc. 11, 11ª.

Mc. 12, 28—34. Mt. 22, 34—40. Die Frage nach dem größten Gebot wird von Lc. hier weggelaſſen, als bereits wenn auch in anderer und minder geſchichtlich treuer Form behandelt, Lc. 10, 25—28. Daß Lc. die Erzählung des Mc. kannte und alſo abſichtlich wegließ, geht aus der Vergleichung von Mc. 12, 28 mit Lc. 20, 39 hervor, wo Jeſus von einigen Schriftgelehrten

wegen seiner Widerlegung der Sadducäer gepriesen wird. Man vergleiche Mc. 12, 28 εἷς τῶν γραμμ. mit Lc. 20, 39 τινὲς τῶν γραμμ.; Mc. 2, 28 εἰδὼς ὅτι καλῶς ἀπεκρ. mit Lc. v. 39 καλῶς εἶπας. Neben der Verschiedenheit der Form fällt die Uebereinstimmung der Pericopen des Mc. und Mt. mit Lc. ins Auge. In beiden Redactionen ein Schrift- oder Gesetzeskundiger; Mt. πειράζων αὐτόν, Lc. ἐκπειράζων αὐτόν. In dem Citat aus 5. Mos. 6, 5 stimmt die Redaction des Lc. am a. O. ἐξ ὅλης (Mt. hat ἐν ὅλῃ) mit Mc. überein, wird aber durch die verkehrte Lesart διάνοια bei Mt. (s. Aelt. Ev. S. 55) bereichert, wofern nicht die Zeugen, welche bei Lc. das vierte Glied nicht haben, DΓ Ital. and. und Marcion (Tert. 4, 25) gegen A C. u. and. auch ℵ BLX, die jedoch ἐν lesen, den ursprünglichen Text des Lc. darstellen, was mir nicht wahrscheinlich ist.

Mc. 13, 20—23. Mt. 24, 22—25. Da Lc. die voraufgehenden Reden nicht vom Ende der Welt (der Parusie), sondern von der Zerstörung Jerusalems und der Wegführung der Juden erklärt, 21, 20—24, ließ er diese Verse bei Mc. und Mt., welche keine Beziehung auf das Ende des jüdischen Staates haben, an dieser Stelle bei Seite, was er um so eher konnte, als er Mc. 13, 21 schon früher aufgenommen, 17, 23, und auf die Parusie angewendet hatte, v. 24.

Mc. 13, 32—37. Mt. 24, 36—42. Bei Lc. 21, 34—36 werden diese Worte durch andere ersetzt, indem er vielleicht auf bereits höher gesteigertem christologischen Standpunkt an dem Nichtwissen Jesu Anstoß nahm, Mc. 32, Mt. 36, welches überdies mit der Zeitbegrenzung nicht wohl zusammenpaßte, die Lc. v. 32 aus Mc. 13, 31 herübernahm. Das Gleichniß Mc. 13, 34 ὡς ἄνθρ. κτέ konnte Lc. weglassen, indem er ein gleichartiges schon mitgetheilt hatte, 19, 12—27, und keine Duplicate aufnahm. Der Gebrauch des ἀγρυπνεῖτε, Mc. 33, Lc. 36, macht es wahrscheinlich, daß Lc. die Pericope des Mc. gelesen hat.

Mc. 14, 3—9. Mt. 26, 6—13. Lucas übergeht die Mahlzeit in Bethanien und die Salbung, weil er das Duplicat davon schon anderwärts hat, Lc. 7, 36—50.

Mc. 14, 25. Mt. 26, 29. Lc. 22, 20 übergeht diesen Vers, da er ihn schon in v. 18 aufgenommen hatte.

Mc. 14, 31. Mt. 26, 35. Lc. hat diesen Vers 22, 34 nicht, da er schon nach v. 33 versetzt war.

Mc. 14, 39—42. Mt. 26, 42. 46. Nach Mc. und Mt. findet Jesus seine Jünger dreimal schlafend, Mc. 37, πάλιν v. 40 und τὸ τρίτον v. 41. Lc. vermeidet dieses Triplicat und begnügt sich dieses Schlafen nur einmal zu melden, 22, 45. Der letzte Zuspruch Jesu, Mc. 41ᵇ. 42, kann von Lc. weggelassen sein, weil er das „schlafet nur immer" und das dunkle ἀπέχει nicht verstand.

Mc. 14, 55—61ᵃ. Mt. 26, 59—63ᵃ. Daß Lc. diese Pericope kannte, ergiebt sich aus Lc. 22, 71, wo ἔτι (vgl. Mc. 63 und Mt. 65) ein vorher abgelegtes ungenügendes Zeugniß voraussetzt, wie es bei Mc. und Mt. sich findet. Was

die Zeugen anführen, muß Jesus wirklich gesagt haben, in dem Sinne, welcher Mc. 14, 58 (vgl. Apostelgesch. 6, 11—14) ausgedrückt ist. Das Zeugniß wird von dem jüdisch-christlichen Evangelisten für falsch erklärt (Mt. 26, 60), auf einem Standpunkt, für welchen es feststand, daß Jesus nicht habe mit dem Gesetze brechen wollen. Sahe vielleicht der Pauliner in dem, was die Zeugen bei Mc. und Mt. aussagen, Wahrheit? und bewog ihn die Ueberzeugung, daß Jesus in der That den alten Tempel durch einen neuen ersetzen wollte, eine Pericope wegzulassen, in welcher diese Angabe für falsch erklärt wird? Ueber Apostelgesch. 6, 11—14 wird im 6ten Theil geredet werden.

Mc. 15, 16—20. Mt. 27, 27—30. Die Verspottung durch die römischen Kriegsknechte, welcher Jesus nach gefälltem Urtheilsspruche preisgegeben war, läßt Lc. 23, 25 bei Seite. Daß er aus seiner Quelle etwas wegließ, geht daraus hervor, daß diese Soldaten, Lc. 26, als Subject der Thatsache vorausgesetzt sind. Auch weist ἀπήγαγον αὐτόν Lc. 26 auf ἀπήγαγον Mc. 16. Der Text des Lc. läßt die Frage, wer Jesum wegführte, v. 26, wer Simon von Cyrene zum Frohndienst nöthigte, v. 26, welche Jesum kreuzigten, v. 33, welche seine Kleider vertheilten, v. 34 unbeantwortet, und weist damit auf, daß Lc. in einer von ihm weggelassenen Pericope das Subject gelesen hat. Daß Lc. diese Angabe hier wegließ und in viel schwächerem Ausdruck v. 36 sie aufnimmt, kann mit seiner beabsichtigten Schonung des Heidenthums in Verbindung stehen. Es tritt dieselbe, wie wir sehen werden, auch in der Weise hervor, wie er, im Unterschiede von Mc. und Mt., den römischen Landpfleger vorführt.

Mc. 15, 23. Mt. 27, 34. Lc. läßt 23, 33 diesen Umstand, wegen der Gleichförmigkeit mit Mc. 15, 36 (vgl. Lc. 23, 36) bei Seite.

Mc. 15, 41ª. Mt. 27, 55. Schon erwähnt, Lc. 8, 2.

Die Ursache, weshalb Lc. einige Pericopen aus Mc. und Mt. wegließ, ist ferner theils auch wohl die Absicht, bei dem Ueberfluß an Stoff, über welchen er zu schalten hatte, das Gleiche und Gleichartige zu vermeiden.

Eben hieraus läßt sich die Weglassung von Mc. 6, 45— 8, 26; Mt. 24, 21—16, 13 und die große Lücke in dem Bericht des Lc. zwischen 9, 17 und 9, 18 hinlänglich erklären.

Daß Lc. diese Pericopen des Mc. und Mt. kannte und also absichtlich überschlug, geht aus der Erwähnung von Bethsaida (Julias), als Ziel der Reise (terminus ad quem) Lc. 9, 10 hervor, wodurch die Vermuthung gerechtfertigt erscheint, daß er Mc. 6, 45 πρὸς τ. Βηθσ. und Mc. 8, 22 εἰς Βηθσ. gelesen hat. Bei Lc. reist nun Jesus, in Folge dieser Weglassung, nach Bethsaida, aber ohne dort anzukommen.

Mc. 6, 46—51. Mt. 8, 18. 23—27. Der Sturm auf dem See und die ruhige Haltung Jesu mitten in der Angst, in welcher sich seine Jünger auf dem

Meere befinden, wird von Lc. als Duplicat der gleichartigen Erzählung Lc. 8, 22—25 übergangen, die er schon vorher aus Mc. und Mt. herübergenommen hatte. In beiden Berichten reist Jesus von der einen Seite des Sees in einem Schiff und zwar εἰς τὸ πέραν, Mc. 6, 55 und 4, 35; in beiden steht ὀψίας γενομένης, Mc. 6, 47 und 4, 35; in beiden ist von einem Sturm die Rede, Mc. 6, 47 und 4, 37, der durch Jesu Gegenwart sich legt, ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος, Mc. 6, 51 und 4, 39; nach beiden Berichten endlich sind die Jünger verzagt, 6, 50 und 4, 31. 40. Das Wort ὀλιγόπιστε in der Parallelstelle Mt. 14, 31 erinnert auch an ὀλιγόπιστοι, Mt. 8, 26.

Mc. 6, 53—56. Mt. 14, 34—36. Die Hauptsache in dieser Erzählung ist die Heilung von Kranken durch das Berühren des Kleides Jesu, Mc. 56, Mt. 36, Lucas hält diese Erwähnung für überflüssig, da er eine Probe solcher Heilung schon früher mitgetheilt hat, 8, 44 (vgl. τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱμ. αὐτοῦ ἅψωνται — ἐσώζοντο, Mc. 6, 5 mit ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱμ. αὐτοῦ, Lc. 9, 44.

Mc. 7, 1—23. Mt. 15, 1—20. Dieser Pericope entspricht, mindestens aus dogmatischem Gesichtspunkt, die Schilderung der Pharisäer Lc. 11, 37 ff. Vgl. Lc. 11, 38 mit Mt. 7, 4ª, das Reinigen der Becher und Schüsseln Lc. 39 mit den βαπτισμοί der Becher und Kannen Mc. 7, 4ᵇ, und der strafende Ton Jesu Lc. 40. 42. 44. 45. 47. 52 mit ὑποκριταί Mc. 7, 6. In beiden Berichten (vgl. Mc. 2 mit Lc. 37) ist es eine Mahlzeit, bei welcher mit Jesu Pharisäer zugegen waren.

Mc. 7, 24—30. Mc. 15, 21—28. Die Austreibung eines Dämon aus der Tochter eines heidnischen Weibes, die, als Sinnbild der Heidenwelt, nach der erlösenden Macht Jesu sehnlich ausschaut und durch ihn von der Macht der Dämonen befreit wird (Alt. Ev. S. 213—215), zu berichten hielt Lc. für unnöthig, nachdem er den gleichartigen Bericht von der Genesung des Knechtes eines heidnischen Mannes 7, 2—10 schon mitgetheilt hatte. Beide Heilungen, Mc. 29, Mt. 28 und Lc. 7, 10 bezeugen den großen Glauben der Heiden, und haben aus der Ferne statt, als Symbol der sittlichen Macht Jesu, welche zu den fern abgelegenen Landen hindurchdringen soll. Es ist zu beachten, daß der Schluß dieser Erzählung bei Matthäus 15, 28: γενηθήτω σοι ὡς θέλεις, καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης fast buchstäblich mit der Erzählung vom Knechte des Hauptmanns übereinstimmt, Mt. 8, 13: ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ. Auch leuchtet wohl ein, daß Stellen wie Mt. 15, 23. 24. 26, selbst in der milderen Form bei Mc., einen echten Pauliner nicht ansprechen konnten.

Mc. 7, 31—37. Mt. 15, 29—31. Diese Erzählung hängt mit dem Vorhergehenden aufs engste zusammen und mußte daher bei Lc. mit dem Frühern von selber wegfallen. Die Aufnahme war zudem überflüssig, da Lc. schon anderwärts die Heilung eines Taubstummen gemeldet hat, 11, 14.

Mc. 8, 1—9. Mt. 15, 32 und 38. Lucas läßt 9, 12—17, die zweite Speiſung, ein deutliches Duplicat der erſteren, bei Seite.

Man vergleiche

ὄχλος πολύς	Mc. 8,	1	und	6,	34
οὔκ ἐχ. τί φαγ.	—	—	2	—	—	36
ἐσπλαγχνίσθη	—	—	2	—	—	34
ἔρημος τόπος	—	—	4	—	—	33
πόσους ἔχετε ἄρτ.	—	—	5	—	—	38
παραγγ. τῷ ὄχλ. ἀναπεσεῖν ἐπὶ τ. γῆς	—	—	6	—	—	39
λαβὼν τ. ἄρτ.	—	—	—	—	—	41
εὐχαρ. ἔκλασεν	—	—	—	—	—	—
ἐδίδου τοῖς μαθ. αὐτοῦ ἵνα παρατιθῶσιν	—	—	—	—	—	—
καὶ εἶχον ἰχθύδια ὀλ.	—	—	7	—	—	4
ἔφαγον δε πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν	—	—	8	—	—	—
καὶ ἦραν περισσ. κλασμάτων	—	—	—	—	—	43
ἦσαν δε ὡς τετρ.	—	—	ἦσαν πενταχ.			44
ἀπέλυσεν αὐτούς	—	—	9	und	6,	45

Weiſen die Erzählungen von der wunderbaren Speiſung einen ſymboliſchen Charakter auf (das Aelt. Ev. S. 210 der deutſchen Ueberſetzung, und ſpäter unten) ſo entſteht die Vermuthung, daß die Veränderung der Zahl 5000 in 4000 und 12 in 7, nicht zufällig, ſondern ebenfalls Symbol iſt. Sichtlich wird durch 5000 (eine Zahl, welche ein ungetheiltes Ganze andeutet) die Heidenwelt bezeichnet, deren Speiſung nicht verhindert, daß noch 12 (die Zahl Iſraels) volle Körbe für Iſrael bleiben. Als Gegenſtück entſtand in der Ueberlieferung die zweite Erzählung von den 4000, nach deren Speiſung noch 7 (die Zahl der Heiden, Lc. 10, 1; Apoc. 1, 4, und öft.) Körbe für Heiden überbleiben. Die Erwähnung dieſer letzteren Speiſung hat, bei dieſer Auffaſſung, keinen Werth für den Pauliner, und wird deshalb von Lucas, eben wie ſpäter von dem vierten Evangeliſten übergangen.

Mc. 8, 10—12. Mt. 12, 38; 16, 4ª. Das Zeichen vom Himmel, welches die Phariſäer verlangen, übergeht Lc. in den Parallelſtellen, da er daſſelbe, wahrſcheinlich aus Mt. 12, 38. 39, anderwärts aufnimmt, 11, 16. 29. Daß Lc. auch Mt. 8, 11 und Mt. 16, 1, kannte, geht daraus hervor, daß das verlangte Zeichen Lc. 9, 16, in Abweichung von Mt. 12, 38. 39, aber in Uebereinſtimmung mit Mc. 8, 11 und Mt. 16, 1, ein Zeichen vom Himmel genannt wird.

Mc. 8, 13—21. Mt. 16, 4ᵇ—12. Dieſe Pericope bezieht ſich auf die Erzählung der erſten und auch auf die der zweiten Speiſung zurück, und konnte von Lc. nach dem Weglaſſen der letzteren nicht aufgenommen werden. Die

Worte Mc. 15 und Mt. 6 werden in veränderter Gestalt bei Lc. anderwä gefunden, 12, 1 b.

Mc. 8, 22—26. Daß Lc. diese Pericope gelesen hat, geht daraus hero daß er früher, im Hinblick auf diesen Bericht des Marcus, Jesum nach Bethsai reisen läßt, 9, 10, was eine Ankunft daselbst erwarten läßt, Mc. 22, wel Lucas nicht meldet. Die Heilung eines Blinden konnte überdies wegfallen, Lucas die Erzählung von einem Blinden, die er anderwärts aufgenomm 18, 25—43, für seinen Zweck ausreichend fand.

§. 11.

Glossen im Text des Lucas.

a. zur Verdeutlichung von Worten und Sachen.

Marcus.			Matthäus.			Lucas.		
1,	4	Johannes	3,	1	ebenso	3,	2	+ der Sohn des Za
6,	17	Herodes	14,	3	—	—	19	+ der Vierfürst
—	—	über Herodias	—	—	—	—	—	+ und über alles d Ueble, was Herod gethan hatte.
1,	9	Jesus wurde getauft	3,	13	—	—	21	+ als das ganze V getauft wurde
—	10	der Geist	—	14	+ Gottes	—	22	der heilige +
—	—	wie eine Taube	—	—	„	—	—	in leiblicher Gestalt
—	12	der Geist trieb ihn	4,	1	Jesus wurde von dem Geist geführt	4,	1	Jesus voll des h. Geis
—	13	vierzig Tage	—	2	+ und vierzig Nächte	—	2	+ und da sie ein E hatten
—	14	Jesus ging nach Galiläa	—	12	ebenso	—	14	+ in der Kraft d Geistes
—	—	Jesus ging nach Galiläa	—	—	„	—	—	+ und es ging Gerücht von ihm in ganze Umgegend a
—	14	predigte	8,	17	fing an zu predigen	—	15	+ in ihre Synago und wurde von al gepriesen
—	29	kam er	—	14	ebenso	—	38	stand auf und +
—	31	richtete sie auf	—	15	„	—	39	trat zu ihr und d strafte das Fieber
—	34	heilte viele	—	16	ebenso	—	40	+ einen jeden v ihnen, indem er d Hände auflegte

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
1, 16 trieb viele Dämonen aus	8, 40 —	4, 41 von vielen fuhren Dämonen aus + schrieen und sagten: Du bist der Sohn Gottes
— — und ließ ihnen nicht zu, zu sprechen	— — „	— — er bestrafte sie +
— — weil sie ihn kannten	— — „	— — + daß er Christus sei
— 44 λέγει	— 4 ebenso	5, 14 αὐτός +
2, 2 redete das Wort	9, 1 „	— 17ª lehrte + an einem dieser Tage
— 6 Schriftgelehrte	— 3 —	— 17ª Pharisäer und +
— — —	— — —	— 17ᵇ + aus allen Flecken Galiläas und aus Judäa und Jerusalem gekommen
— 8 sagte	— 4 ebenso	— 22 antwortete und +
— 12 sie priesen Gott	— 8 —	— 26 + und wurden von Furcht erfüllt
— 14 Levi	— 9 Matthäus	— 27 Levi + ein Zöllner
— — folgte ihm	— — ebenso	— 28 + und verließ alles. Und Levi richtete ihm ein großes Gastmahl an, v. 29
— 17 sagte	— — —	— 31 antwortete und
— — rufen	— 13 ebenso	— 32 + zur Bekehrung
— 18 fasten	— 14 —	— 33 + häufig und halten Gebete
— 21 Niemand setzte u. s. w.	— 16 —	— 36 er sagte auch ihnen ein Gleichniß +
— 22ᵇ Wein	— 17 —	— 39 neuer +
— 24 Pharisäer	12, 2 —	6, 2 einige der +
— 25 sagte	— 3 —	— 3 antwortete und +
— — οἱ μετ' αὐτοῦ	— — —	— — + ὄντες
— 26 aß	— 4 —	— 4 nahm und +
3, 1 kam	— 9 —	+ 6ª + an einem anderen Sabbath
— — in eine Synagoge	— — —	+ 6ᵇ + und lehrte
— — die Hand	— — eine Hand	— 6ᶜ die rechte +

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
3, 2 sie	12, — ebenso	6, 7 die Schriftgel. und die Phar.
— 4 sagte	— 11 —	— 8 er nun kannte ihre Gedanken und +
— 5 zu dem Menschen	— 13 —	— 8 + der die verdorrte Hand hatte
— — „	— — „	— 9 + Stehe auf — er stand auf
— 4 ist es erlaubt	— 11 „	— — ich frage euch +
— — ihnen	— — —	— 10 + allen
— 6 berathschlagten	— 14 ebenso	— 11 wurden ganz unsinnig
4, 3 zu säen	13, 3 —	8, 5[a] seine Saat +
— 4 es fiel an den Weg	— — —	— 5[b] + und wurde zertreten
— — die Vögel	— 4 —	— 5[c] + des Himmels
— 6 verdorrte	— 6 —	— 6 wuchs auf und
— 14 das Wort	— 19 + des Königreichs	— 11 + Gottes
— 15 nimmt weg	— — ebenso	— 12 + von ihrem Herzen
— 19 erstickendasWort	— 22 —	— 14 + allmählich
— 20 annehmen	— 23 —	— 15 + in einem reinen und guten Herzen
— — Frucht bringen	— — —	— — + mit Geduld
3, 31 seine Brüder und Mutter kamen	12, 46 „	— 19 + und konnten — Volk
— 35 thun	— — ebenso	— 21 hören und +
4, 35 hinüber	8, 18 —	— 22 + das Meer
— — „	— — „	— — + und sie fuhren ab
— 36 „	— 23 „	— 23+und während sie fuhren
— 37 dasSchiff lief voll	— 24 wurde von den Wellen bedeckt	— — + und sie waren in Noth
— 41 ihm gehorchen	— 27 ebenso	— 25 ihnen befiehlt und sie +
5, 1 über den See	— 28 = den See	— 26 + Galiläa gegenüber
— 2[a] aus dem Schiff gegangen war	— — „	— 27[a] + an das Land
— 2[b] ein Mensch	— — ebenso	— 27[b] + aus der Stadt
— 2[c] mit einem unreinen Geist	— — —	+ 27[c] + und seit langer Zeit u. s. w.
— 3 in den Gräbern	— — „	— 27[d] in keinem Hause bleiben konnte, sondern +

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
5, 3 mit Ketten	8, 28 ebenso	8, 29 + um ihn zu hüten
— 4 „	— — —	— — + wurde — getrieben
— 9 fragte ihn	— 29 —	— 30[a] Jesus +
— — —	— — —	— 30[b] + und sagte
— — τί ὄν. σοι;	— — „	— 30[c] + ἐστιν;
— 13 fuhr aus und	— 32 ebenso	— 33 + von diesem Menschen
— 21 „	9, 18 „	— 40 + denn sie—erwarteten
— 22 Oberster (s. Aelt. Ev. S. 25)	— — ein Oberster	— 41[a] + der Synagoge, genannt Jairus
— 23 bat ihn	— — ebenso	— 41 + in sein Haus zu kommen
— — Tochter	— — —	— 42[c] einzige + vgl. 7, 12, und 9, 38
— 40 sie verlachten ihn	— 24 —	— 53 + indem sie wußten, daß sie gestorben war
— 41 sagte	— 25 „	— 54 rief und +
— — stehe auf!	— — —	— 55 + und ihr Geist kehrte wieder
6, 7 Macht	10, 1 „	9, 1 Kraft und +
— — die unreinen Geistes	— — „	— — allen +
8, 22 Bethsaida	„ „ „	— 10 eine Stadt, gen. + [1]
6, 34 eine lange Predigt	14, 15 „	— 11 + vom Reiche Gottes
6, 36 zu essen kaufen	— — ebenso	— 12 Herberge nehmen und +
— — „	— — —	— — + denn — Wüste
— 39 er befahl u. s. w.	14, 19 —	— 15 + und sie thaten so
8, 27 „	16, 13 —	— 18 + da er allein war, betete
— 28 —	— 14 —	— 19 antwortete und
— — der Christus	— 16 + der Sohn des lebendigen Gottes	— 20 + Gottes
— 34 nehme sein Kreuz auf sich	— 24 ebenso	— 23 + täglich
— 36 Schaden leidet	— 26 —	— 25 verliert oder +
9, 2[a] und	17, 1[a] —	— 28[a] + nach diesen Worten
— 2[b] hohen Berg	— 1[b] —	— 28[b] + um zu beten

[1]) Lc. nennt Bethanien eine Stadt, zu welchem Range dieser Ort, ursprünglich nur eine κώμη, Mc. 8, 28, von dem Vierfürsten Philippus erhoben wurde, mit dem Zunamen Julias (s. Fl. Joseph-Ant. XVIII. 2, 1 und 4, 6. B. J. II. 9, 1; III. 3, 5. Aelt. Ev. S. 211).

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
9, 2° einen Berg	17, 1° —	9, 28° den Berg [1])
— 4 Elias mit M.	— 4 Moſes und El.	— 30 zwei Männer, welche waren +
— 5 Petrus ſagte	— — —	— 33 es geſchahe, als ſie von ihm ſchieden, daß +
— 14 er kam	— 14 —	— 37 + Tags darauf —
— 17 antwortete	— 15 ſagte	— 38 rief und +
— — mein Sohn	— — ebenſo	— — + denn er iſt mein einziger
— — „	— 16 „	— 39 + mit Mühe weicht er von ihm
— 20 riß ihn der Geiſt u. ſ w.	— 18 —	— 42 da er zu ihm kam +
— 27 richtete ihn auf	— — —	— — + und gab ihn — zurück
— 29 „	— 21 —	— 43 + ſie ſtanden verwundert über die Herrlichkeit Gottes
9, 31 ſagte ihnen	17, 22 ebenſo	9, 43 da ſie aber alle — that +
— — der Menſchenſohn	— — —	— 44 faſſet zu Ohren — Rede, denn +
— 32 ſie verſtanden das Wort nicht	— 22 „	— 45 + und es war vor ihnen verborgen u. ſ. w.
— — das Wort	— — —	— — dieſes Wort
— — zu befragen	— 23 —	— — + über dieſes Wort.
— 34 wo er	18, 1 —	— 46 + von ihnen
— 36 nahm er ein Kind	— — —	— 47 da er die Gedanken ihrer Herzen ſah +
— — ſtellte es	— — —	— — + neben ſich
— 37 mich aufnimmt — geſandt hat	— 2 —	— 48 + welcher aber — + groß ſein
10, 13 die Jünger	— 5 —	18, 15 + da ſie es ſahen
— 14 ſagte	19, 14 —	— 16 rief ſie zu ſich und +
— 17 ein	— 14 —	— 18 + ein Oberſter
— 21 was ihr habt	— 16 —	— 22 alles +
— 23 Jeſus	— 21 —	— 24 + da er ihn ſahe
— 30 Häuſer	— 23 —	— 29 + oder Weib
— 34 auferſtehen	— 31 —	— 34 + und ſie verſtanden — geſagt ward

[1]) vgl. 2 Petr. 1, 18.

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
10, 48 schalten ihn	19, 19 „	18, 39 die voran gingen +
— 52 sagte zu ihm	— 34 ebenso	— 42 + seid sehend
— — folgte ihm	— — —	— 43 + und priesen Gott
11, 1 der Oelberg	21, 1 —	19, 29 genannt + [1])
— 2 niemand	— 2 „	— 30 + etwas
— 3 saget:	— 3 sollt ihr sagen:	— 31 + so zu ihm
— 4 gingen hin	— 6 ebenso	— 32 die Abgesandten +
— 8 breiteten sie	— 8 ebenso	— 26 während er fortging +
— 9 der da kommt	— 9 —	+ 38 der König +
— 17 lehrte	— 23 —	20, 1 + und predigte das Evangelium
— 28 sie sagten zu ihm	— 23 —	— 2 + sage uns
— 33 wir wissen es nicht	— — ebenso	— 7 + woher
12, 1 verzog	— 33 —	— 9 + auf lange Zeit
— 6 sagte	— 34 ebenso	— 13 der Herr des Weinberges + und + was soll ich thun?
— 6 werden sie sich scheuen	21, 37 —	— — vielleicht +
— 9 die Weingärtner	— — —	— 16 diese Weingärtner
— — anderen geben	— 4 —	— — + da sie das hörten — das sei ferne
— 10 sagte	— — —	— 17 sahe sie an und +
— — zu einem Eckstein	— 42 —	— 18 + Jeder — zermalmen
— 12 Gleichniß	— 43 „	— 19 dieses +
— 13 sandten	— 45 ebenso	— 20 sie spähten ihn aus und +
— — mit Reden fingen	22, 15 —	— — + um ihn zu überliefern u. s. w.
— 14 erlaubt	— 17 —	+ 22 uns +
— 16 sagten	— 21 —	— 24 antworteten und +
— 17 „	— — —	— 26 + sie konnten ihn nicht fangen
12, 17 sie verwunderten sich über ihn	22, 22 = über ihn	20, 22 + und schwiegen

[1]) Luc. schreibt hier und 21, 37 Ἐλαιών, Olivengarten. Vgl. Ap.-Gesch. 1, 12 und Joseph. Antt. VII, 9, 2. Dagegen folgte er 19, 37 und 22, 3. 9 dem gewöhnlichen Sprachgebrauch.

Marcus.		Matthäus.		Lucas.	
12, 18	Sadducäer	22, 23	ebenso	20, 27	etliche der +
— 22	ließen keine Nachkommenschaft	— 26	„	— 31	+ und starben
— 23	wessen Weib wird sie sein	— 28	+ von den sieben	— 33	das Weib nun +
24. 25	Jesus sagte — wie die Engel	— 30	ebenso	+ 34	+ die Kinder dieser Welt. — 35: Todten; 4, 36 sie können nicht sterben — und sie sind Kinder Gottes, weil sie Kinder der Auferstehung sind
— 27	der Lebendigen	— 32	—	— 38	+ denn — alle
— 34	fragen	— 33	„	— 40	etwas +
— 36	David hat gesagt	— 43	ebenso	— 42	+ im Buch der Psalmen
13, 1	Steine	24, 1	„	21, 5	+ und Weihgeschenke
— 2	kein Stein auf dem andern	— 2	ebenso	— 6	es werden Tage kommen, wo
— 6	ich bin (es)	— 5	+ der Christus	— 8	+ und die Zeit ist nahe
— —	—	— —	—	— —	+ folget ihnen nicht nach
— 7	Kriege	— —	—	— 9	+ und Empörungen
— —	(es) muß geschehen	— 6	+ alles	— —	+ dies + erst
— —	noch nicht	— 7	ebenso	— —	+ sogleich
— 8	das eine Volk	— —	—	— 10	da sagte er zu ihnen +
— —	Erdbeben	— —	—	— 11	große +
— —	Hungersnoth	— 8	—	— —	+ und Pest
— 9	in Synagogen	10, 17	—	— 12	+ und Gefängnisse
— 11	bedenket nicht zuvor	— 19	—	— 14	Nehmet nun zu Herzen u. s. w.
— 12	Eltern	— 21	—	— 16	+ Verwandte und Freunde
— —	sie tödten	— —	—	— —	aus euch
— 13	von allen gehaßt	— 22	—	— 18. 19	+ Und kein Haar — retten
— 14	auf die Berge	24, 16	—	— 21	+ und wer mitten — nicht hinein
— 28	lernt von dem Feigenbaum	— —	—	— 29	und er sagte ihnen ein Gleichniß

Marcus.			Matthäus.			Lucas.		
13,	38	Feigenbaum	—	—	—	21,	29	+ und alle die Bäume
—	29	ist nahe	—	33	—	—	31	das Reich Gottes +
14,	1	ungesäuerten Brodte	26,	2	—	22,	1	das Fest der +
—	—	das Passah	—	—	ebenso	—	—	genannt +
—	2	Aufruhr	—	5	—	—	2	denn sie fürchteten das Volk
—	10	Ischarioth	1,	14	genannt +	—	3	ebenso
—	—	der Zwölf	—	—	ebenso	—	—	aus der Zahl +
—	—	Hohenpriester	—	—	—	—	4	+ und Hauptleute (vgl. v. 52)
—	11	und suchte	—	16	—	—	6	er stimmte zu +
—	—	überliefern	—	—	—	—	—	+ ohne Tumult
—	12	schlachteten	—	17	—	—	7	mußte geschlachtet werden
—	14	Hausherr	—	18	—	—	11a	+ des Hauses
—	—	der Meister sagt	—	—	—	—	11b	+ euch
14,	17	mit den Zwölfen	26,	20	saß bei Tische	22,	14	setzte er sich + (vgl. Mc. 14, 18)
—	22	mein Leib	—	26	ebenso	—	19	+ der für euch gegeben wird
—	23	einen Kelch	—	27	—	—	20a	„den" und + desgleichen nach der Mahlzeit
—	24	Bund	—	28	—	—	20b	neue +
—	30	verleugnen	—	35	—	—	34	+ daß du mich kennst
—	26	gingen aus	—	30	—	—	39	+ nach seiner Gewohnheit
—	—	"	—	—	—	—	—	+ und ihm — Jünger
—	35	ein wenig	—	39	—	—	41	einen Steinwurf
—	—	betete	—	—	—	—	—	kniete nieder und
—	—	schlafend	—	—	—	—	45	+ vor Traurigkeit
—	43	Judas	—	43	—	—	47	und welcher hieß +
—	—	kam	—	—	—	—	—	ging ihnen voran
—	47	Ohr	—	51	—	—	50	rechtes
—	53	führten ihn weg	—	57	—	—	54	+ und brachten ihn
—	—	den Hohenpriester	—	—	—	—	—	das Haus des +
—	54	saß Petrus	26,	58	—	—	55	und bei einander sich setzten +
—	68	ich weiß nicht	—	70	—	—	57	Weib +

Marcus.			Matthäus.			Lucas.		
14,	68	krähte ein Hahn	26,	74	—	22,	60	während er noch redete +
—	62	Allmacht	—	64	—	—	69	+ Gottes
—	64	gehört	—	67	—	—	71	aus seinem Munde +
—	65	weissage	—	68	— + uns Christus: wer hat dich geschlagen?	—	65	+ und noch viele andere — gegen ihn (vgl. 3,18)
15,	7	gebunden	27,	16	ebenso	23,	19	in das Gefängniß geworfen (vgl. 3, 20)
—	12	sagte	—	—	—	—	20	wollte Jesum loslassen +
—	14	was Uebels hat er denn gethan	—	23	—	—	22	+ ich habe keine Schuld des Todes an ihm gefunden
—	—	sagte	—	—	—	—	—	+ zum drittenmale
—	—	sie schrieen	—	—	—	—	23	sie drangen an und — und das Geschrei nahm — überhand
—	15	Barabbas	—	26	—	—	25	den, welchen sie forderten
—	—	übergab ihn	—	32	—	—	—	+ ihrem Willen
—	21	das Kreuz tragen	—	—	—	—	26	+ hinter Jesu
—	22	Golgotha	—	—	—	—	33	pl. genannt Schädelstätte
—	33	es ward Finsterniß	—	45	—	—	45	+ da die Sonne verfinstert ward
—	39	sagte	—	54	—	—	47	pries Gott und +
—	43	ein Rathsherr	—	—	„	—	50	welcher war +
—	—	Arimathäa	—	—	ebenso	—	51	+ eine Stadt der Juden
—	—	Joseph	—	57	dessen Name war +	—	50	+ ein guter und rechtschaffener Mann
—	—	—	—	—	+ reich und + ein Jünger Jesu	—	51	+ der hatte — eingestimmt
—	47	er	—	27, 61	ebenso	—	55	sein Leichnam
—	—	Maria M. u. s. w.	—	—	—	—	—	+ die ihm aus Galiläa gefolgt waren
—	—	— sahen, wohin er gelegt war	—	—	„	—	—	beschaueten die Grabstätte
—	—	—	—	—	—	—	56	+ und den Sabbath — nach dem Gesetz

Marcus.	Matthäus.	Lucas.
16, 1 Spezereien	28, 4 —	— — + und Balsam
— 5 sahen sie einen Jüngling	— — —	26, 4 da sie — zweifelten +
— — sie waren bestürzt	— 5 —	— 5 + und das Angesicht zur Erde neigten
— 6 er ist nicht hier	— 6 —	— — — was sucht ihr den Lebendigen bei den Todten

Die mit + bezeichneten Worte im Text des Lc. unterscheiden sich von dem, was im Text des Mc. überflüssig ist (s. §. 9) dadurch, daß sie den Charakter von Glossen aufweisen. Sie sind

entweder exegetisch, zur Verdeutlichung des Sinnes, wie: 4, 2; 5, 14. 22. 36. 37; 6, 3b. 6b. 7. 8. 9. 10; 8, 5b. 6. 12. 14. 15. 22. 24. 25. 27bcd. 29. 30ab. 33. 40. 54; 9, 1. 12. 15. 19. 24. 30. 38. 45; 18, 16. 22. 24. 29. 34. 39. 42; 19, 2. 7. 13. 16. 17. 20. 24. 26. 27. 30. 31. 32. 36; 20, 2. 7. 13. 16. 19. 20. 24. 26. 33. 40; 21, 6. 9. 10. 11. 14. 16. 29; 22, 11b. 14. 34. 41. 45. 47. 54. 57. 60. 69. 71; 23, 22. 23. 25. 26. 45. 55; 24, 4. 5;

oder historisch und antiquarisch, wie 3, 2. 19; 5, 17a. 17b. 27. 28. 33; 6, 6a; 8, 43a; 18, 18; 20, 20. 27. 42; 21, 5. 12. 16; 22, 1. 2. 4. 6. 7. 39. 54; 23, 19. 20. 22. 25. 50. 51. 55. 56;

oder geographisch, wie 5, 1; 8, 22. 26. 27ab; 9, 10; 19, 29; 21, 37; 23, 33. 50;

oder dogmatisch, wie 3, 21. 22; 4, 1. 14. 15. 41; 6, 4. 8. 11; 8, 11. 21. 55; 9, 11. 18. 21. 25. 28b. 43. 44. 45. 46. 47. 48; 18, 34; 19, 38; 20, 9. 18. 34. 36. 38; 21, 8. 9. 31; 22, 19. 20ab; 23, 47; 24, 5;

oder Verbesserungen ungenauer Darstellungen, wie 6, 2; 20, 27; 21, 16.

Nur einzelne Glossen haben keine Bedeutung, wie 8, 5a. 5c. 30c. 22, 11a. 50.

Noch beachte man, wie der Evangelist auch in diesen Glossen sich in Stil und Ausdruck gleich bleibt:

Lc. 3, 21 das ganze Volk. Vgl. 22, 6; 7, 29; 8, 47; 20, 6; 24, 19.
— — 22 der heil. Geist. Vgl. 11, 13; 12, 12.
— — 15; 18, 43 priesen. Vgl. 5, 25; 7, 16; 13, 13; 17, 15; 23, 47.
— 4, 39 ein Fieber bestrafen. Vgl. 9, 42.
— — 40 die Hände auflegen. Vgl. 4, 40; 13, 13. Ap.-Gesch. 6, 6 u. s. w.
— 5, 26 wurden von Furcht erfüllt. Vgl. 4, 28; 6, 11.
— — 29 Gastmahl (*δοχή*). Vgl. 14, 13.
— — 36; 21, 9 er sagte ein Gleichniß. Vgl. 6, 39; 12, 16; 13, 6; 14, 7 u. s. w.
— 6, 6 die rechte Hand. Vgl. 22, 50.
— 8, 15 Geduld (*ὑπομονή*). Vgl. 21, 19.
— — 27b, 18, 18 einer (*τις*). Vgl. 7, 18; 9, 19; 10, 25. 30. 33 u. s. w.

Lc. 8, 27c lange Zeit (χρ. ἱκανός). Vgl. 20, 9; 7, 11; 8, 32; 23, 8. 9.
— — 41d einziges Kind (μονογενής). Vgl. 7, 12; 9, 38.
— — 55 wiederkehren (ὑποστρέφειν). Vgl. 4, 14; 10, 17; 24, 52.
— 9, 15 und sie thaten so. Vgl. 6, 10; 12, 43.
— — 28b beten (προσεύχεσθαι, προσευχή). Vgl. 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18; 11, 1 u. s. w.
— — 30 zwei Männer. Vgl. 9, 32; 24, 4.
— — 37 Tags darauf (τῇ ἑξῆς ἡμ.). Vgl. 7, 11.
— — 42 und gab ihn seinem Vater wieder. Vgl. 7, 15.
— 18, 16 zu sich rufen (προσκαλεῖσθαι). Vgl. 7, 18; 16, 5; 18, 16.
— 20, 1 das Evangelium predigen. Vgl. 3, 18; 4, 43; 9, 6.
— — 13 was soll ich thun? Vgl. 16, 4 und 12, 18.
— — 26 schweigen (σιγᾶν). Vgl. 9, 36.
— — 42 das Buch der Psalmen. Vgl. 24, 44.
— 21, 14 sich in seinem Herzen vornehmen (τιθ. ἐν τῇ καρδίᾳ). Vgl. 9, 44.
— — 16 Blutsverwandte (συγγενεῖς). Vgl. 14, 12.
— 22, 4 die Hauptleute des Tempels. Vgl. v. 52.
— — 65 und noch viele andere (πολλὰ ἕτερα). Vgl 3, 18.
— 23, 19 in das Gefängniß geworfen. Vgl. v. 25 u. 3, 20; 12, 58.
— — 50 ὑπάρχειν (sein). Vgl. 7, 25: 8, 41; 9, 48; 11, 13.
— — 55 die ihm aus Galiläa gefolgt waren. Vgl. 8, 1.

Aus dieser sprachlichen Gleichheit geht hervor, daß die Glossen vom Verfasser selber herrühren.

b. Versetzung von Glossen, zur Einleitung von bei Mc. und Mt. vorkommenden Erzählungen.

Mc. 2, 6. Die Versetzung dieser Worte nach dem Anfang der Erzählung Lc. 5, 17 ist stilistische Correctur.

Mc. 3, 2. Daß sie auf Jesum „hielten, ob er am Sabbath heilen werde", wird von Lc. durch die Bemerkung eingeleitet, daß dieser Vorgang an einem Sabbath statt hatte, 6, 6.

Mc. 5, 15; Lc. 8, 35: „sie sahen den Besessenen bekleidet sitzen." Dies setzt voraus, daß er zuvor nackt ging, was Mc. jedoch nicht meldet. Lc. erinnert daran 8, 27.

Mc. 5, 49. Daß die Tochter des Jairus zwölf Jahre alt war, berichtet Lc. schon vorher, 8, 42.

Mc. 6, 44. Mt. 14, 21. Daß sie fünftausend an Zahl waren, meldet Lc. schon im voraus, 9, 14.

Mc. 15, 3. Mt. 27, 12. Dieser Umstand dient bei Lc. zur Einleitung des Verhörs bei Pilatus, 23, 2.

Die Versetzung der erläuternden Glossen verräth deutlich eine spätere Ueberarbeitung. Das Umgekehrte ist undenkbar. Man vergleiche hiermit die Art, wie Lc. den Bericht, welchen Mc. 6, 17—29 und Mt. 4, 3—12 zur Erklärung hinter Mc. 16 und Mt. 2 einfügen, in verkürzter Form voranstellt, Lc. 3, 19, 20, um alles, was auf das öffentliche Leben des Johannes Bezug hat, beisammen zu haben.

c. Chronologische Glossen.

Lc. 3, 1. Mc. 1, 4. Mt. 3, 1. Für die Chronologie des Lebens Jesu giebt Marcus nichts weiter, als daß Jesus unter dem Procurator Pilatus den Kreuzestod erlitt. Matthäus läßt Jesum überdies unter der Regierung Herodes d. Gr. (+ 4 vor unserer Zeitrechn.), 2, 1, geboren werden, und nennt den von Mc. 14, 53 nicht mit Namen genannten Hohenpriester Cajaphas, Mt. 26, 57. Lucas stimmt in den beiden ersteren Angaben mit den zwei anderen Evangelisten überein, bestrebt sich aber noch mehr als sie chronologischer Genauigkeit. Ihm zufolge tritt Johannes der Täufer 3, 1, 2 im 15ten Jahre des Tiberius, im J. 29 unserer Zeitrechnung auf, unter der Procuratur des Pilatus über Judäa, der Regierung des Herodes Antipas als Vierfürsten in Galiläa und seines Bruders Philippus, als Vierfürsten in Ituräa und Trachonitis. Diese Angaben enthalten nichts, was aus chronologischem Gesichtspunkt Bedenken erregt, obschon in dem Reichsgebiet des Herodes Peräa, in dem des Philippus Batanea und Auranitis (Jos. Ant. XV, 10, 1; XVII, 8, 1), welches anderwärts, XVIII, 4, 6, Gaulonitis heißt, von Lucas nicht genannt werden, und Pilatus minder richtig, nach dem Vorgange schon des Mc. und Mt., ἡγεμών (Landvogt), (der Titel des römischen Präses der Provinz), statt ἐπίτροπος (procurator, Statthalter), genannt wird. Die gleichzeitige Erwähnung des Tetrarchats des Lysanias über Abilene in diesem Zeitraum scheint auf chronologischer Verwirrung zu beruhen, da der einzige Lysanias, den die Geschichte kennt, über Chalcis regierte (Jos. Ant. XIV, 4, 1; 13, 3 vgl. mit 7, 4; B. J. I, 13, 1 und Dio Cassius XLIX, 32), und schon mehr als 60 Jahre vor dem von Lc. genannten Zeitpunkt auf Befehl des Antonius ermordet war, Jos. Ant. XV, 4, 1. Antonius schenkte seine Länder (ὁ οἶκος τοῦ Λυσανίου) der Cleopatra, im J. 34, welche sie ihrerseits verpachtete (ἐμεμίσθωτο), theils an Herodes d. Gr., theils an Zenodorus, Ant. XV, 10, 1; B. J. I, 20, 4. Schon während des Lebens des Letzteren verfügte Augustus über einen Theil und nach seinem Tode über das Ganze seines Reichsgebiets zu Gunsten des Herodes, Ant. XV, 10, 1. 2. 3; Dio Cass. LIV, 9. Nach dem Tode des Herodes wurde ein Theil des Gebiets, welches früher dem Zenodorus gehörte, dem Philippus, einem Sohne des Herodes, zugetheilt, Ant. XVII, 11, 4, während ein anderer Theil, namentlich „Abila des Lysanias", in eine römische Provinz verwandelt wurde und in diesem Zustande blieb, bis Caligula im J. 37 das durch den Tod des Philippus erledigte

Tetrarchat desselben dem Herodes Agrippa I. abtrat, wohinzu Claudius im J. 41 von seinen eigenen Landen (ἐκ τῶν αὐτοῦ) das früher zur römischen Provinz gemachte „Abila des Lysanias" fügte. Von einem besonderen Tetrarchat über Abilene zu Jesu Zeit kann deshalb nach den Berichten des Josephus schwerlich die Rede sein.

Eben so wie er, kennen auch Ptolemäus, V, 14 und Dio Cassius nur Einen Lysanias. Die Münzen des Lysanias tragen, im Unterschiede von denen des Zenodorus, noch nicht das Bild des Octav. Augustus und scheinen deshalb in die Zeit zu gehören, wo der bekannte Lysanias (+ 34 v. Chr.) noch als unabhängiger Fürst regierte, was bei einem angenommenen späteren Lysanias nicht der Fall gewesen sein würde. Daß außer dem bekannten Lysanias noch ein späterer dieses Namens über Abilene als Vierfürst regiert habe, hat man daraus geschlossen, daß Josephus am a. O. als Gebiet des (älteren) Lysanias wohl Chalcis aber nicht Abilene namhaft macht, und diesen Lysanias auch nicht „Vierfürst", sondern einfach „Herrscher" (δυναστεύων) nennt. Ersteres beweist jedoch an sich noch nicht, daß nicht auch das angrenzende Abilene zu seinem Reichsgebiet gehörte, und es spricht überdies Josephus anderwärts von „Abile des Lysanias" und von dem „Tetrarchat des Lysanias", als einer Besitzung, welche, wie wir schon bemerkten, von Caligula und Claudius dem Agrippa I. geschenkt wurde, Antt. XVIII, 6, 20; XIX, 5, 1; XX, 7, 1; B. J. II, 12, 8, ohne durch irgend etwas anzudeuten, daß er einen andern Lysanias im Auge habe als den, dessen Tod er früher berichtet hatte. Ebensowenig beweist die Abwesenheit des Titels Tetrarch an der Stelle, wo Josephus des Lysanias erwähnt, daß derselbe bei ihm von einem späteren Tetrarchen dieses Namens unterschieden werden soll. Denn der Titel Tetrarch hatte nichts charakteristisches, und wurde von kleinen Vasallen ziemlich allgemein geführt, wie unter anderm aus einigen Aufschriften von Münzen hervorgeht, nach welchen schon vor Herodes d. Gr. dieser Titel von Ptolemäus und Zenodorus geführt wurde (vgl. Jos. Vita c. 11, und weiter Winer Realw. unter Tetr.), womit denn zugleich die Behauptung wegfällt, daß der Titel Tetrarch seinen Ursprung der vierfachen Theilung des Reichs Herodes des Gr. zwischen Archelaus, Herodes Antipas, Philippus und Lysanias verdanke[1]). Indessen bleibt bei der Mangelhaftigkeit der Berichte in dieser Frage die Möglichkeit bestehen, daß im 15ten Jahr des Tiberius, noch vor der Schenkung Abilas durch Claudius an Agrippa I., ein Theil des Reichsgebiets des (älteren) Lysanias noch eine Zeitlang in seiner Familie geblieben ist, über welchen denn vielleicht ein späterer Lysanias als Tetrarch regierte. Renan, welcher übrigens alle bisher hierfür beigebrachten Beweise ablehnt, beruft sich zu Gunsten dieser Ansicht auf ein paar Inscriptionen[2]). Die erste,

[1]) S. Renan, Memoire sur la dynastie des Lysanias d'Abilene. Paris 1869. S. 16.

[2]) In der angegebenen Schrift.

zu Nebi-Abil (Abila) aufgefunden, enthält die Widmung eines kleinen Tempels an die Σεβαστοί (nach Renan Tiberius und Livia) durch einen gewissen „Nymphäus, einen freigelassenen Sclaven des Tetrarchen Lysanias" Νυμφαῖος ἀε Λυσανίου τετράρχου ἀπελε[ύθερος]). Hier meint Renan einen späteren, zur Zeit des Tiberius lebenden Lysanias bezeichnet zu finden, dessen Wohlthat dem Freigelassenen noch frisch im Gedächtnisse lag. Dem entgegen läßt sich jedoch fragen, warum dieser Nymphäus im Jahre 14, als Tiberius an die Regierung kam, nicht sollte ein z. B. im zehnten Lebensjahre oder schon früher Freigelassener des 48 Jahre früher ermordeten Lysanias habe sein können, sich nicht als Freigelassener dieses Fürsten sollte habe bezeichnen können und nicht sollte in seinem 58sten Lebensjahr oder früher diesen Tempel zur Ehre des Tiberius und seiner Gemahlin gebaut haben? Ueberdies bleibt AE. in der oben erwähnten Inschrift hinter Νυμφαῖος noch immer unerklärt. Die zweite, zu Baalbek aufgefundene Inschrift, eine monumentale Aufschrift, wahrscheinlich eines Familiengrabes, rührt nach Renan's Restitution von „einer Tochter des . . . . her, gewidmet 1. dem Andenken des Zenodorus, eines Sohnes des Lysanias, 2. einem andern Lysanias und . . ., 3. einem dritten, dessen Name verwischt ist (nach Renan wahrscheinlich auch einem Lysanias) und dessen Kindern". Hat man hier, wie wahrscheinlich ist, an ein Familiengrab der Lysanias zu denken, so läßt die Inschrift wahrnehmen, daß von Lysanias (+ 34 vor Chr.) später noch Nachkommen desselben Namens vorhanden waren. Aber waren sie oder mindestens einer von ihnen Tetrarchen? Renan selber erkärt S. 31: „l'inscription de Baalbek dans l'état où nous la possédons ne le dit pas." So bleibt denn die chronologische Angabe des Lucas unsicher.

Außer diesen Angaben nennt Lc. noch die Zeit des Hoheprieſterthums des Annas und Cajaphas (ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα), vgl. Ap.-Gesch. 4, 16. Eine ähnliche chronologische Verwirrung wie bei Lysanias fällt auch hier ins Auge. Annas war Jahrelang zuvor Hoherpriester gewesen, aber von dem römischen Procurator Valerius Gratus im Jahre 768 u. c. seines Amts entsetzt. Darauf wurde die Würde nach einander dem Ismael, Eleazar und Simon übertragen, an dessen Stelle im Jahre 770 Joseph Cajaphas eingesetzt wurde (Jos. Ant. XVIII, 2, 2), welcher ungefähr zehn Jahre dieses Amt bekleidete. Von Annas als Hohempriester konnte deshalb zur Zeit des Auftretens des Johannes keine Rede sein.

Daß Lc. mit ἀρχιερεύς gemeint haben sollte, daß Annas damals Nasi oder Vorsitzender des Sanhedrin und Cajaphas Hoherpriester war (Wieseler), wird durch den Sprachgebrauch des N. T. widerlegt. Auch Ap.-Gesch. 23, 2, vgl. v. 5, bezeichnet ὁ ἀρχιερεύς „den Hohenpriester".

Noch größer würde der Irrthum sein, wenn angenommen werden müßte, daß der Verfasser mit den Worten ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα eine gleichzeitige Hoheprieſterschaft des Annas und Cajaphas gemeint habe. Dieſes

letztere ist jedoch unwahrscheinlich und liegt auch nicht in den Worten. Lc. hielt, wie der Sing. ἀρχιερέως zu erkennen giebt, Annas für den Hohenpriester, und was er meint ist dann einfach dies, daß Johannes auftrat „zur Zeit des Hohenpriesters Annas und (zur Zeit) des Cajaphas", welcher Letztere denn auch in dem gegen Jesum geführten Proceß bei Lc. nicht vorkommt. Daß der vierte Evangelist an dieser Stelle des Lc. eine gleichzeitige Hohepriesterschaft beider gefunden habe, ist wahrscheinlich, da er, um dies als möglich vorstellen zu können, die hohepriesterliche Würde abwechselnd von Annas und Cajaphas bekleidet sein läßt (s. Ev. nach Joh. S. 300 der deutschen Uebersetzung).

Was zu diesen Irrthümern des Lc. Anlaß gab, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, sie verrathen aber einen Verfasser, welcher als Heidenchrist mit den Zuständen in Palästina nicht genau bekannt war.

Lc. 3, 23. Allein Lucas berichtet, daß Jesus ungefähr dreißig Jahre alt sein öffentliches Wirken begann. Dieser Bericht kann in Zweifel gezogen und der Sucht des Evangelisten, auch das Unsichere zu präcisiren, zugeschrieben werden. Die Angabe steht mit dem Lebensalter im Zusammenhange, welches dem Gesetze zufolge für den Amtsantritt der Leviten, 4 Mos. 3, 47, festgestellt ist, ein Gesetz welches für den Propheten nicht galt. Sollte Jesus, der kein Levit oder Priester war, sich nach diesem Gesetze gerichtet haben? Es ist wahrscheinlich, daß die chronologischen Angaben 3, 1. 2, für das Auftreten des Johannes, zugleich zur Bestimmung der Zeit des Beginnes des öffentlichen Wirkens Jesu dienen sollten. In diesem Falle traten beide nahezu gleichzeitig auf. Man erinnere sich, wie nach Lc., im Unterschied von den älteren Berichten des Mc. und Mt., Jesus und Johannes gleichzeitig wirkten. S. S. 68.

Lc. 6, 1. ἐν σαββ. δευτεροπρώτῳ. Das Fehlen dieser dunklen Worte in B ℵ L u. and. kann die Vermuthung erregen (Meyer), daß sie ein späteres Glossem sind. Der Ausdruck ist anderweitig nicht bekannt. Nach der Analogie von δευτεροδέκατος, δευτερόγαμος würde dieses Wort einen Sabbath bezeichnen, der für das zweitemal der erste ist. Nach Wieseler meinte Lucas den ersten Sabbath im zweiten Jahr einer Jahrwoche, d. i. von sieben Jahren (Chr. Synops. S. 231). Für die Chronologie würde aber auch so diese Angabe von keinem Werthe sein, da man nicht weiß, welche Jahrwoche gemeint ist.

Lc. 9, 28. „Ungefähr acht Tage." Die mangelhafte Construction läßt bemerken, daß diese Worte von Lucas eingefügt wurden. Ὡσεί steht, insbesondere bei Lucas, bei Zeitbestimmungen und Zahlen. Vgl. Lc. 9, 14 mit Mt. 6, 41, wo dieses Wort nicht steht, und ferner Lc. 3, 23; 22, 59; 23, 44 vgl. mit Mc. 15, 32. Bei Marcus und Matthäus wird der Zeitverlauf von sechs Tagen angegeben. Was Lucas zu dieser Veränderung bewog, ist ungewiß. Gewöhnlich meint man, daß er den Tag der Abreise und der Ankunft mitgerechnet habe.

Lc. 22, 66. Ueber die Verlegung des Verhörs Jesu von der Nacht in die Morgenstunde soll später gehandelt werden.

Uebrigens achte man auf die unbestimmten Zeitbestimmungen bei Lucas: ἐν μιᾷ τῶν ἡμ. 5, 17; 8, 22; 22, 1; μετα ταῦτα, 5, 27; 10, 1; ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, 6, 11; ἐν τῷ ἑξῆς oder καθεξῆς, 7, 11; 8, 1; ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ, 13, 1; ἐν αὐτῇ τῇ ὥρα, 10, 21; 13, 31.

§. 12.

Proben eines aus Matthäus und Marcus von Lucas zusammengestellten Texts.

Lc. 3, 3	der Umkreis des Jordan	Mt. 3, 5
— — —	und predigte eine Taufe der Buße	Mc. 1, 5
— — 16	ich taufe euch (Mc. Aor.)	Mt. 3, 11
— — —	er kommt, der mächtiger ist als ich	Mc. 1, 8
— — —	und Feuer	Mt. 3, 11
— — 21	daß der Himmel sich aufthat	Mt. 3, 16
— — 22	Du bist — an dir habe ich u. s. w.	Mc. 1, 11
— 4, 2	vierzig Tage versucht	Mc. 1, 12
— — —	von dem Teufel	Mt. 4, 1
— — —	er aß nichts	— — 2
— — —	hungerte ihn	— — 2
— 5, 12	Herr	Mt. 8, 2
— — —	streckte die Hand aus und rührte ihn an	— — 3
— — 13	der Aussatz wich	Mc. 1, 42
— — 14	an niemand (Mc. + etwas)	Mt. 8, 4
— — —	für deine Reinigung	Mc. 1, 44
— — 19	und da sie wegen des Volks — vor Jesus	Mc. 2, 4
— — 21	wer kann Sünden vergeben, als Gott allein?	— — 7
— — 22	ihre Gedanken (die Construction ist von Mt. und das Wort διαλογ. von Mc. entlehnt)	Mt. 9, 4 τὰς ἐνθυμ. Mc. 2, 8 ὅτι διαλ.
— — 24	auf Erden zu vergeben	Mt. 9, 6. Mc. 2, 10: zu vergeben auf Erden.
— — 30	warum	Mt. 9, 11
— — 33	die deinigen	Mc. 2, 18

Lc.	5, 35	in jenen Tagen	Mc. 2, 20 an jenem Tage
—	— 36	aufſetzen. Mc. 2, 21: aufnähen	Mt. 9, 16
—	— —	γε	— — 17
—	— —	ῥήξει	Mc. 2, 22 ῥήσσει
—	— 37	verſchüttet werden	Mt. 9, 17
—	— 38	ſondern jungen Wein — thun	— — —
—	6, 1	die Aehren	Mc. 2, 23
—	— 2	was nicht an Sabbathtagen erlaubt iſt	Mt. 12, 2
—	— 4	allein den Prieſtern	— — 4
—	— 5	und er ſagte ihnen	Mc. 2, 27
—	— —	auch des Sabbaths	— — 28
—	— 6	die Synagoge	Mt. 12, 9
—	— 7	hielten auf ihn	Mc. 3, 2
—	— 9	iſt es erlaubt — retten	— — 4
—	— 10	σου	Mt. 12, 13
—	— —	ſeine Hand	Mc. 3, 5
—	8, 5	τοῦ σπεῖραι	Mt. 13, 3
—	— —	bei dem Säen	— — 4
—	— 7	ἀπέπνιξαν	— — 7
—	— 8	Ohren um zu hören	Mc. 4, 9
—	— 10	die verborgenen Dinge (Plur.)	Mt. 13, 11
—	— —	Reich Gottes	Mc. 4, 11
—	— —	in Gleichniſſen	— — —
—	— 10	damit ſie — nicht verſtehen	Mc. 4, 12a
—	— 12	ihr Herz	Mt. 13, 19
—	— 14	ἀκούσαντες (Aor.)	Mc. 4, 18
—	— 15	ἡ καλὴ γῆ	Mt. 13, 23
—	— 16	Bette	Mc. 4, 21
—	— 17	bekannt werden	Mt. 10, 26
—	— —	an das Licht kommen	Mc. 4, 22
—	— 19	ſeine Mutter und Brüder	Mt. 12, 46
—	— 20	deine Mutter — ſtehen draußen	— — 47
—	— 21	Wort Gottes	Mc. 3, 35
—	— 22	laß uns hinüber fahren	Mc. 4, 35

Lc. 8, 23	διεγερθείς	Mc. 4, 39
— — 25	sie fürchteten und verwunderten ſich	— — 41 ſie fürchteten ſich, Mt. 8, 27 verwunderten ſich.
— — —	wo iſt doch dieſer	Mc. — 41
— — —	Winde (Plur.)	Mt. 8, 27
— — 26	ἀπαντᾶν	Mt. — 28
— — 28	Sohn des allerhöchſten Gottes	Mc. 5, 7
— — 41	fiel zu ſeinen Füßen	Mc. — 22
— — —	παρεκάλει	— — 23
— — 42	ἀπέθνησκεν (Verſuch, in der Form dem Mt. und in der Sache Mc. zu folgen)	— — — (Mt. 9, 18).
— — —	οἱ ὄχλοι συνέπιν. αὐτόν	— — 24
— — 43	γυνὴ οὖσα ἐν	— — 25
— — 44	Saum	Mt. 9, 20
— — 54	faßte ihre Hand	Mc. 5, 41
— 9, 1	die Zwölf	Mc. 6, 7
— — —	zu heilen	Mt. 10, 1
— — 3	nehmt nichts mit	Mc. 6, 8
— — —	noch einen Stab	Mt. 10, 10
— — —	Brot	Mc. 6, 8
— — 4	von dannen	— — 10
— — 5	ὅσοι	Mt. 10, 14
— — —	κονιορτόν	— — —
— — —	zu einem Zeugniß gegen ſie	Mc. 6, 11
— — 7	der Vierfürſt	Mt. 14, 1
— — —	war auferweckt	— — 2
— — 8	ein Prophet	Mc. 6, 15
— — 10	als die Apoſtel zurückgekehrt waren	Mc. 6, 30
— — —	was ſie gethan hatten	— — —
— — 11	das Volk folgte ihm	Mt. 14, 13
— — 12	die Aecker	Mc. 6, 36
— — 13	wir haben nicht mehr — zwei Fiſche	Mt. 14, 17
— — 14	je fünfzig und fünfzig	Mc. 6, 40

Lc. 9, 22	*καὶ ἀρχ. καὶ γραμμ.* (ohne Art.)	Mt. 16, 22
— — —	am dritten Tage auferſtehen	die vier erſt. Worte aus Mt. 16,21; das letzte aus Mc. 8, 31
— — 23	wenn Jemand	Mt. 16, 24
— — —	kommen	— — —
— — 25	nützen	— — 26
— — 27	das Reich Gottes	Mc. 9, 1
— — 30	und ſiehe	Mt. 17, 3
— — 33	und wußte nicht, was er ſagte	Mc. 9, 6
— — 35	eine Stimme, welche ſprach	Mt. 17, 5
— 36	Jeſum allein	— — 8
37	eine große Schaar	Mc. 9, 14
40	ſie konnten es nicht	Mt. 17, 16
— 41	verkehrt	— — 17
— — —	bei euch (Mt. mit euch)	Mc. 9, 19
— 44	wird (*μέλλει*) überliefert werden	Mt. 17, 22
— — 45	ſie verſtanden dieſes Wort nicht — fragen	Mc. 9, 32
18, 15	*ἅπτηται*	Mc. 10, 13
— — —	beſtraften ſie	Mt. 19, 13
— — 16	wehret ihnen nicht	Mc. 10, 14
— 18	guter Meiſter	Mc. 10, 17
— — 19	Niemand iſt gut — Gott	— — 18
— — —	von meiner Jugend an	— — 20
— — 21	*ἐφύλαξα*	Mt. 19, 20
— — 22	alles was ihr habt	Mc. 10, 21
— — —	in den Himmeln (Mc. Sing.)	Mt. 19, 21
— — 23	da er dies hörte	— — 22
— — 24	wie ſchwer	Mc. 10, 23
— — 30	vielfältig	Mt. 19, 29
— — —	in der zukünftigen Welt	Mc. 10, 30
— — 31	nahm die Zwölf zu ſich	Mt. 20, 17
— — 32	anſpeien	Mc. 10, 34
— — 33	am dritten Tage	Mt. 20, 19
— — —	wird auferſtehen	Mc. 10, 34

Lc. 18, 41	was willst du, daß ich dir thun soll?	Mc. 10, 51 (Mt. euch)
— — —	Herr! (Mc. Rabbuni)	Mt. 20, 33
— 19, 29	nahete (Sing.)	Mt. 21, 1 (Aor.)
— — —	zwei von seinen Jüngern,	Mc. 11, 1
— — 30	ἡ κατέναντι κώμη	— — 2
— — —	λύσαντες ἀγάγετε	Mt. 21, 2
— — —	wenn ihr hinein kommt	Mc. 11, 2
— — 31	sollt ihr sagen	Mt. 21, 3
— — 45	fing er an	Mc. 11, 15
— 20, 1	Schriftgelehrte	Mc. 11, 27
— — 4	war sie vom Himmel	— — 30
— — 5	zu einander (πρός)	— — 31
— — 6	wenn wir aber (δέ)	Mt. 21, 26
— — 9	er fing an	Mc. 12, 1
— — —	ein Mensch pflanzte	— — —
— — —	ἐφύτ. ἀμπ.	Mt. 21, 33 (Mc. 12, 1 ἀμπ. ἐφύτ.)
— — 10	Knecht (Sing.)	Mc. 12, 2
— — —	die Weingärtner	Mt. 21, 35
— — —	schickten sie leer weg	Mc. 12, 3
— — 11	schmähten sie	— — 4
— — 14	als sie diesen sahen	Mt. 21, 38
— — 15	warfen sie ihn hinaus und tödteten ihn	— — 39
— — 24	zeiget mir	Mt. 22, 19
— — 25	ἀπόδοτε τὰ καίσ.	— — 21
— — 29	nahm ein Weib	Mc. 12, 20
— — 32	ὕστερον	Mt. 22, 27
— — 42	David selber	Mc. 12, 36
— — —	κάθου.	Mt. 22, 44
Lc. — 44	καλεῖ	Mt. 22, 45
— — —	πῶς	— — —

Lc. 21,	6	ἐπὶ λίθῳ (Dat.)	Mc. 13, 2
— —	—	καταλυθήσεται	Mt. 24, 2
— —	12	um meines Namens willen	— — 9
— —	21	nach den Bergen (εἰς)	Mc. 13, 14
— —	26	die Kräfte der Himmel	Mt. 24, 29
— —	27	in einer Wolke	Mc. 13, 26
— —	—	mit Kraft und großer Herrlichkeit	Mt. 24, 30
— —	32	ἕως ἄν	— — 34
— —	33	παρελεύσονται	Mc. 13, 31
— 22,	1	ungesäuerte Brode	Mc. 14, 1
— —	2	die Schriftgelehrten	— — —
— —	5	Geld zu geben	— — 11
— —	6	gute Gelegenheit	Mt. 26, 16
— —	7	auf welchen das Passah geschlachtet werden mußte	Mc. 14, 12
— —	34	heute	Mc. 14, 30
— —	—	krähen	Mt. 26, 34 (Mc. + zweimal
— —	56	da die ihn sahe	Mc. 14, 67
— —	59	auch ein Galiläer	— — 70
— —	60	krähete der Hahn	Mt. 26, 75 (Mc. zum zweitenmal)
— —	61	wie er ihm gesagt hatte	Mc. 14, 72
—	—	krähen	Mt. 26, 75 (Mc. + zweimal)
— —	62	weinte bitterlich	Mt. 26, 75
— 23,	19	Aufruhr	Mc. 15, 7
— —	—	ὁ ἑκατόνταρχος	Mt. 27, 54
— —	—	was geschehen war (Mt. Plur.)	— — —
— —	—	dieser Mensch	Mc. 15, 39
— —	50	Rathsherr	Mc. 15, 43
— —	52	kam zu Pilatus	Mt. 27, 58
— —	53	nachdem er ihn abgenommen	Mc. 15, 46
— —	—	ἐνετύλιξεν	Mt. 27, 59
— —	—	ἔθηκεν	— — 60

Diese Tabelle ergiebt, daß Lucas in jeder einzelnen Pericope seinen Text aus Mc. und Mt. zusammenstellte. Dasselbe ergiebt sich aus der Vergleichung

einiger Erzählungen, wie Lc. 4, 2 mit Mc. 1, 12 und Mt. 4, 1. 2. Nach Mc. 1, 12 wurde Jesus während vierzig Tagen in der Wüste vom Satan versucht: nach Mc. 4, 2 fangen die Versuchungen erst nach den vierzig Tagen an. Lc. 4, 2 vereinigt beide miteinander streitige Vorstellungen. Jesus wird während vierzig Tagen versucht (Mc.), und nach den vierzig Tagen (*συντελεσθεισῶν αὐτῶν*) beginnen die drei Versuchungen (Mt.).

Lc. 4, 38. 39. Mc. 1, 29—31. Mt. 8, 14. 16. Lc. läßt mit Mt. die Namen des Andreas, Jacobus und Johannes aus Mc. weg, läßt aber in v. 39 *αὐτοῖς*, welches Mt. in *αὐτῷ* verändert, aus Mc. stehen.

Gegen alle diese Proben haben die Erscheinungen, aus welchen nach der Meinung einiger sich ergeben soll, daß Mc. seinen Text aus dem des Mt. und Lc. zusammengestellt habe (s. S. 9—15), keine Beweiskraft. Doppelt Ausgedrücktes, wie Mc. 1, 32 und 42, gehört zu dem pleonastischen Sprachgebrauch des Mc. und ist bei ihm ursprünglich (s. Aelt. Ev. S. 105—107). Auch bei Lc. finden sich solche Pleonasmen, wo sie Mt. vermeidet (vgl. Lc. 5, 35 mit Mc. 2, 20 und Mt. 9, 15). Einen entscheidenden Beweis, daß die verdoppelten Ausdrücke des Mc. nicht die Folge eines gemischten Textes sind, liefert Mc. 12, 44: *πάντα ὅσα εἶχεν — ὅλον τὸν βίον αὐτῆς*, auf welche Redaction Mt., der diese Pericope nicht hat, nicht von Einfluß sein konnte, während Lc. auch hier das erste Glied wegläßt, 21, 4. Dieselbe Erscheinung zeigt sich Mc. 13, 19 und 20, wo der pleonastische Ausdruck *κτίσεως ἣν ἔκτισεν ὁ θεός* und *ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο* ohne den Einfluß des Lc., der hier keine Parallelen bietet, entstanden ist und von Mt. vereinfacht wird, 24, 21. 22. Beweist so diese stilistische Erscheinung nichts gegen die Ursprünglichkeit des Textes des Mc., so fehlt es dagegen nicht an Beispielen, daß von einem Doppelausdruck bei Lc. *φοβηθέντες ἐθαύμασαν*, 8, 25, Mt. allein *θαυμάζειν*, 8, 27, und Mc. allein *φοβεῖσθαι* hat, 4, 41. Dasselbe findet Lc. 9, 22 statt, wo *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* von Mt. 16, 21, das folgende *ἀναστῆναι* von Mc. 8, 31 entlehnt ist (vgl. Lc. 18, 33 mit Mc. 10, 34 und Mt. 20, 19). Siehe ferner Bethphage und Bethanien, Lc. 19, 29, von welcher Zweizahl Mt. 21, 1 allein Bethphage, Mc. 11, 1 allein Bethanien hat.

§. 13.

Mißverständniß von Texten des Marcus und Matthäus bei Lucas.

Lc. 3, 16, Mc. 1, 8, Mt. 3, 11. Lucas nimmt hier von Matthäus Mt. 3, 12 herüber, und theilt in Folge davon das Mißverständniß des Mt. in der Einfügung der Worte „und Feuer", hinter „h. Geist" (d. Aelt. Ev. S. 17).

Lc. 5, 27—32, Mc. 2, 13—17, Mt. 9, 9—13. Lucas sieht, eben wie Mt. in der Einladung eines Zöllners mit Unrecht eine Einsetzung in das Apostelamt, und läßt die Mahlzeit, bei ihm ein großes Fest (*δοχὴ μεγάλη*) im Hause des

Levi, nicht Jesu (Mc.), halten, (s. Aelt. Ev. S. 67). Auch die Worte „Schriftgelehrte der Pharisäer" Mc. 16 (ℵ B L Δ und and.), d. i. die Schriftgelehrten, die zur Partei der Pharisäer gehörten, wofür Mt. allein „die Pharisäer" schreibt, werden von Lc. mißverstanden, indem er dafür setzt: „Die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten", v. 30. Auch folgt er in διὰ τί dem Mt. zur Erklärung des recitirenden ὅτι (Mc.), als stände ὅτι da, und sieht in καλεῖν, bei Mc. und Mt. einer Einladung mit Jesu mitzugehen, „einen Ruf zur Bekehrung", v. 32.

Lc. 5, 33—37. Mc. 2, 18—23. Mt. 9, 14—17. Lc. theilt auch hier das Mißverständniß des Textes des Mc. bei Mt., als wären die Fragenden dieselben, die sich bei der Mahlzeit bei Levi befanden, und bringt dadurch Verwirrung in die Erzählung. Οἱ δέ, Lc. 33, sind die Pharisäer von v. 30, und im Widerspruch hiermit sprechen diese nicht von „unsern Jüngern", sondern von den „Jüngern der Phar." (vgl. Aelt. Ev. S. 68). Lucas faßt ferner ὅταν = ἐν αἷς in der Bedeutung von ὅτε „wann" auf, und setzt demzufolge καί vor ὅταν, wodurch die dreifache Tautologie entsteht, es werden Tage kommen (wo sie fasten werden), und wann der Bräutigam u. s. w. —, dann werden sie fasten in diesen Tagen". Auch der Plural in diesen Tagen ist Mißverständniß von an diesem Tage, wodurch der schmerzliche Tag der Trennung mit starkem Nachdruck bezeichnet ist. Dann, an diesem Tage der Trauer, werden sie u. s. w.

Lc. 6, 1—5, Mc. 2, 23—28, Mt. 12, 1—8. Auch hier folgt Lucas dem Bericht des Matthäus, und denkt dabei, eben wie dieser, mit Unrecht an ein „Abpflücken" der Aehren um den Hunger zu stillen. Er gestaltet selbst diese Vorstellung durch den Zusatz, „und zerrieben sie mit den Händen" noch weiter aus. Siehe hierüber und über v. 5, vgl. mit Mt. 8, Aelt. Ev. S. 68. 69.

Lc. 6, 9, Mc. 3, 4, Mt. 12, 12. Lucas verbindet „tödten", was bei Mc. absolut steht, verkehrter Weise mit „eine Seele", und veränderte deshalb ἀποκτ., was auf die Seele nicht zu passen schien, in ἀπολέσαι (verderben).

Mc. 3. 6. „Die Pharisäer mit den Herodianern." Diese geschichtlich mögliche Combination begriff Mt. und auch Lc. nicht. Mt. 12, 14 ließ die Herodianer weg und Lc. setzte dafür die ungeschichtliche Combination „die Schriftgelehrten und die Pharisäer", 6, 7 (s. Aelt. Ev. S. 42).

Mc. 4, 10. „Sie fragten ihn nach den Gleichnissen." Bei Mc. bedeutet dies, wie v. 10 lehrt, aus welchem Grunde er in Gleichnissen rede (vgl. Mt. 13, 10 und Aelt. Ev. S. 169). Lucas verstand den Text falsch und läßt die Jünger fragen 8, 9: „was dieses Gleichniß bedeute".

Mc. 4, 11. „Das Geheimniß". Auch im Gebrauch des Plurals „Geheimnisse" und in der Beifügung von γνῶναι folgt Lc. 8, 10 der verkehrten Auffassung von Mt. 13, 11 (vergl. Aelt. Ev. S. 67).

Mc. 5, 40. „Er nahm mit sich — wo das Kind war." Mt. übergeht diesen nähern Umstand (Aelt. Ev. S. 128). Marcus meint eine Kammer im Innern des Hauses. In diesen innern Raum ließ Jesus niemand ein als die

Aeltern des Mägdleins und die drei Jünger. Lucas versetzte die Worte den Vater und die Mutter des Kindes an den Anfang 8, 51. Hieraus entsteht die verworrene Vorstellung, daß der Vater und die Mutter, von welchen v. 49 vorausgesetzt ist, daß sie in ihrer Wohnung auf Jesum warteten, sich auf der Straße befinden und von Jesu in ihr eignes Haus eingelassen werden.

Lc. 9, 3, Mc. 6, 9 (Mt. 10, 10). „Ziehet nicht zwei Röcke an." (S. oben S. 106 und Aelt. Ev. S. 70).

Lc. 9, 4. Mc. 6, 10: ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν (Aelt. Ev. S. 70). Lucas verstand 9, 4 ἐκεῖθεν, was bei Mc. auf ὅπου (Stadt oder Flecken) geht, von dem Hause. Siehe 9, 5 (vgl. Mt. 10, 11).

Mc. 6, 15 (vgl. 8, 28): „wie einer der Propheten." Von Mt. 14, 1 weggelassen. Lc. 9, 8 (vgl. Mc. 14) faßt den Text des Mc. so auf, als wäre die Meinung „daß einer der alten Propheten von den Todten auferstanden sei".

Mc. 6, 41. Mt. 14, 29: εὐλόγησεν (absolut). Lc. 9, 16 fügt αὐτούς hinzu, als ob Jesus die Brodte segne.

Mc. 8, 31. „Nach drei Tagen". Lc. 9, 22 hat, eben wie Mt., diese ursprünglich bildliche Rede, unter dem Einfluß einer spätern Vorstellung, so verstanden, als wäre von Jesu leiblicher Auferstehung die Rede. S. Aelt. Ev. S. 71.

Mc. 9, 37. Ein solches Kind. Mc. meint Einfältige, die Kindern gleichen. (Vgl. Mt. 18, 4). Lucas stellt es verkehrter Weise so vor, 9, 48, als ob Jesus dieses besondere Kind (τοῦτο τὸ παιδ.) meine (vgl. Aelt. Ev. S. 37).

Mc. 10, 29. Mt. 19, 29. Absichtlich wird bei Marcus und Mt. „das Weib" weggelassen, da in der „zukünftigen Weltzeit" keine Ehe sein soll. Dieses letztere wußte Lucas auch, 20, 35, fügte hier jedoch der Vollständigkeit halber, aber gedankenlos, das Wort „Weib" bei, 18, 29.

Mc. 12, 8: „Sie tödteten ihn und warfen ihn hinaus". Lc. folgt hier, 20, 15, dem Text des Mt. in der verkehrten Auffassung des Marcus. (S. Aelt. Ev. S. 75.)

Mc. 13, 9: „zu einem Zeugniß für sie" nämlich, dadurch daß sie beim Anhören derselben ein Zeugniß vom Evangelium gewinnen. Mt. 10, 18 fügt „und die Heiden" hinzu. Lc. 21, 13 versteht den Dativ (αὐτοῖς) nicht, und verändert ihn in „für euch", um zu sagen, daß dadurch für die Apostel die Gelegenheit entstehen werde, von Jesu zu zeugen.

Mc. 13, 14. Mt. 24, 15. Das βδέλυγμα τῆς ἐρημ., aus Daniel entlehnt, hat bei Mc. und Mt. eine noch unbestimmte Bedeutung. Bei Lucas 21, 20 wird es, post eventum, auf die Verwüstung Jerusalems bezogen.

Mc. 14, 72. Ueber das Mißverständniß von ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν, bei Lucas, 22, 62 und Matth. 26, 75, siehe Aelt. Ev. S. 77.

§. 14.

Vergrößerung der Wunder durch Lucas.

Lc. 3, 2. Johannes, welcher bei Mc. und Mt. einfach als Bußprediger auftritt und erst später vom Volk für einen Propheten gehalten wurde, kommt hier schon als ein Prophet vor, „zu welchem das Wort des Herrn geschahe" (vgl. Lc. 7, 28).

Lc. 3, 21. 22. Mc. 1, 9—11. Mt. 3, 13—17. Die ursprüngliche Form dieser Erzählung war die einer prophetischen Vision. Was hier gesehen wurde, wurde allein von dem Seher wahrgenommen. Das Subjective dieser Vorstellung, schon nicht mehr bei Marcus und Mt. lauter und ungetrübt erhalten, bei welchen für das wahrscheinlich ursprüngliche ἤκουσε φωνῆς das objective ἐγένετο φωνή an die Stelle tritt, nimmt bei Lc. einen ganz objectiven Charakter an. Nach Mc. „sahe Jesus die Himmel sich öffnen"; „ihm (Jesu oder Johannes) wurden die Himmel geöffnet" (Mt.), und „er (Jesus oder Joh.) (Mc. und Mt.) sahe den Geist auf sich (Mt. auf ihn) niedersteigen". Bei Lucas dagegen wird das Subjective der Vorstellung ganz verwischt und die Vision erhält den Charakter eines objectiven, auch den Umstehenden sichtbaren Vorgangs in der Außenwelt. Lucas berichtet nicht, daß Jesus die Himmel geöffnet sehe, oder daß sie für ihn geöffnet wurden, sondern: „es geschahe, daß der Himmel geöffnet wurde, daß der h. Geist wie eine Taube herniederkam, und daß eine Stimme geschahe", 3, 21. 22. Sogar wird die sinnbildliche Taube (Mc. und Mt.) verleiblicht und sichtbar (σωματικῷ εἴδει), und es wird das Ereigniß als in Gegenwart des ganzen Volkes geschehen dargestellt.

Mc. 1, 13. Mt. 4, 3—11ª. Lc. 4, 3—11. In dieser ursprünglich symbolischen, später zu einem wirklichen Vorgange schon bei Mc. und mehr noch bei Mt. ausgestalteten Vorstellung der Versuchung Jesu durch den Satan ist bei Mt. die Klimax festgehalten: 1. der geistige Messias, der nicht von Brodt, sondern vom Worte Gottes lebt, v. 3. 4; 2. der Messias, welcher nicht durch Wunder, sondern durch die Kraft der Wahrheit sein Ziel zu erreichen sucht, v. 5—7; 3. der Messias, der die Herrlichkeit eines irdischen Reiches verschmäht, v. 8—9, bei dieser letzten Versuchung über den Satan triumphirt und deshalb die Huldigung der Engel empfängt, v. 10. 11. Lc. verwandelt das Symbol noch völliger in eine Thatsache, wie aus der Veränderung des „wiederum nahm er ihn" Mt. 5, 8. in καὶ und δέ, Lc. 5. 9, wodurch die drei Versuchungen geschichtlich mit einander verbunden werden, erhellt. Auch wird die Reihenfolge der zwei letzteren Versuchungen von Lc. umgekehrt und das Sichherniederwerfen von der Tempelzinne als der stärkste Beweis des Wundervermögens Jesu zuletzt gestellt. Die mehr plastisch legendarische Vorstellung des Lc. tritt ferner hervor in der Hinzufügung der Worte „von hier herab", v. 9, in der Veränderung von „Welt", mit welcher Mt. v. 8 nach biblischem Sprachgebrauch ethisch die Art dieser Königreiche bezeichnet,

in οἰκουμένη, die bewohnte Erde, Lc. 5, und des symbolischen Plurals „Steine", Mt. 3, in das plastische „dieser Stein", Lc. 3. Die Wundersucht, die bei Lc. dann und wann in das Abenteuerliche umschlägt, zeigt sich weiter in der Uebertreibung des Fastens Jesu, Mt. 2, wofür Lc. eine doppelte Negation setzt: „er aß in diesen Tagen nichts", v. 2; in dem Weglassen (Lc. 5) des „hohen Berges", Mt. 8, in Folge wovon der Teufel nach Lc. Jesum hinaufhebt (ἀναγαγὼν αὐτόν, nämlich in die Luft); wie auch in den Worten „in einem Augenblick", nach Meyer „eine zauberhafte Simultananschauung".

Mc. 1, 30; Mt. 8, 14. Das Fieber, an welchem die Schwiegermutter des Simon litt, wird bei Lc. 4, 38. 39 ein schweres Fieber, von welchem sie gefesselt war. Die Sucht, das Heilungswunder zu vergrößern, fällt hier ins Auge. Auch meldet allein Lc., daß Jesus das Fieber bestrafte, 4, 39.

Mc. 1, 34; Mt. 8, 16. Lucas 4, 41 macht die Austreibung der Dämonen noch anschaulicher durch den Zusatz, daß Jesus „einem jeden Besessenen die Hände auflegte", und setzt statt des einfachen Berichtes des Mc., daß die Dämonen Jesum „kannten", daß sie „schrieen und riefen: du bist der Sohn Gottes", 4, 40. 41.

Mc. 1, 40; Mt. 8, 2. „Der Aussätzige" wird von Lc. 5, 12 als ein Mann „voll Aussatz" vorgestellt. Auch fügt er dem Bericht des Mc. hinzu, daß auf das Gerücht von dem vollbrachten Wunder „Schaaren zusammenliefen um Jesum zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden", v. 15 (vgl. Mc. 1, 45).

Mc. 2, 2; Mt. 9, 1 f. „Er redete ihnen das Wort" (Lc. 5, 17 „er lehrte"). Lc. behält diesen bei Mt. 9, 1 übergangenen Zug des Mc. bei, in dessen Erzählung der ursprünglich symbolische Character der Heilung des Paralytischen noch durchschimmerte (Aelt. Ev. S. 203), verräth jedoch seine Wundersucht durch den Zusatz: „und es war Kraft des Herrn, sie zu heilen" (ἰᾶσθαι), v. 17, wie in den Worten εἴδομεν παράδοξα, v. 26, vgl. mit Mc. 2, 12 (ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἴδομεν).

Mc. 3, 5; Mt. 12, 13. Lc. verräth hier, 6, 8, die Sucht Effect zu machen durch das dem Befehl „strecke deine Hand aus" voraufgeschickte Wort Jesu: „Stehe auf und tritt in die Mitte" und „er richtete sich auf und stand".

Mc. 3, 10; Mt. 4, 24. Mc. schreibt: „alle, die geplagt waren, überfielen ihn, um ihn anzurühren." Daß sie durch diese Berührung geheilt wurden, meldet Mc. noch nicht. Lc. dagegen, 6, 19, macht nicht allein aus „allen, die geplagt waren" „alles Volk", sondern motivirt auch die Absicht, Jesum anzurühren, durch den Zusatz: „weil eine Kraft von ihm ausging und sie alle heilte" (ἰᾶτο).

Mc. 4, 38; Mt. 8, 24. Die Angabe, daß Jesus schlief, nachdem die Beschreibung des Sturms vorausgegangen, bildet, vor allem bei Mt., einen schönen Gegensatz. Jesus schlief ruhig mitten im Sturm! Diesen Ueberrest des symbolischen Charakters, welchen diese Erzählung ursprünglich getragen haben muß (Aelt. Ev.

S. 205), läßt Lc. verloren gehen, indem er zuvor erzählt, daß „Jesus, während sie fuhren, in Schlaf gefallen war" (ἀφὶπνωσεν), und erst danach den Bericht von dem Sturm folgen läßt, 8, 22. 23. Man beachte auch das prosaische „er fiel in Schlaf" im Unterschied von dem dichterischen „Jesus schlief". Bei Lc. ist das Schlafen nur eine gewöhnliche Thatsache ohne Bedeutung, bei Mc. und Mt. ein Gegensatz seiner Ruhe und des Sturms, welcher losbrach.

Mc. 5, 9. Die Worte „denn wir sind viele", die bei Mc. als ein subjectiver Wahn des Besessenen vorkommen, werden bei Lc. 8, 30 objectiv durch die Bemerkung: „denn viele Dämonen waren in ihn gefahren".

Mc. 5, 17 (Mt. 8, 34). Für „sie fingen an ihn zu bitten, aus ihrer Gegend zu weichen" (Mc.) schreibt Lc., um den Eindruck des Wunders zu vergrößern, 8, 37: „die ganze Menge des Umkreises der Gerasener bat ihn wegzugehen, weil sie eine große Furcht angekommen war".

Mc. 5, 30 (Mt. 9, 20). Die subjective Bemerkung des Mc.: „Jesus nahm bei sich wahr, daß Kraft von ihm ausging", wird von Lc. 8, 46 Jesu selber in den Mund gelegt, „denn ich merke, daß eine Kraft von mir ausgegangen ist", wodurch das Magische der Vorstellung noch verstärkt wird, da ohne den Willen Jesu in Folge der Berührung Wunderkraft von ihm ausging.

Mc. 5, 23 (Mt. 9, 18). Ἐσχάτως ἔχει. Die subjective Auffassung des Zustandes der kranken Tochter bei dem Vater wird bei Lc. 8, 42 objectiv ἀπέθνῃσκεν, sie war im Sterben). Das Imperf. ist hier eine Vermittelung zwischen dem „schon gestorben sein" (Mt.) und „dem im Sterben liegen" (Mc.).

Mc. 5, 35. Man beachte die Worte: „da sie wußten, daß sie gestorben war", Lc. 8, 49 und auch τέθνηκεν für ἀπέθανεν (Mc.). Auch schreibt Lc. „und ihr Geist kehrte wieder", v. 55, um das wirkliche Gestorbensein noch mehr hervorzuheben.

Mc. 5, 36; Mt. 9, 26. Mc. schreibt: „glaube nur". Was der Vater glauben solle und worin das Vertrauen bestand, wird nicht gesagt. Auch ohne daß Jesus sich auf die wunderthätige Wiederbelebung des Kindes bezog, konnte er den Vater zum Vertrauen (auf Gott) wecken, was vielleicht die Meinung des Verfassers der ursprünglichen Skizze war (Aelt. Ev. S. 208). Bei Lc. 8, 50 wird durch den Zusatz „so wird sie gesund" deutlich ausgedrückt, daß der Vater glauben solle, daß Jesus sein Kind aufwecken werde. Auch die Angabe, daß der Oberste Jairus hieß, ein symbolischer Name (יָעִיר, aufwecken), welcher, wie es scheint, allein bei Lc. vorkommt, da er in einigen Handschriften des Mc., D und lat. Uebersetz. Verc. Vind. Corb. fehlt, läßt bemerken, daß bei Lc. der ursprüngliche Vorgang (Aelt. Ev. S. 140) noch weiter als bei Mc. und Mt. zu einer Wunderthat erwachsen ist.

Mc. 5, 41; Mt. 9, 25. Für „er sagte" (Mc.) läßt Lc. 8, 54 Jesum den Befehl des Auferwachens laut aussprechen (ἐφώνησε λέγων).

Mc. 6, 41. Mt. 14, 19. Bei Mc. und Mt. steht εὐλόγησεν ohne Object, eben wie εὐχαριστήσας, Mc. 8, 6, welches mit εὐλογήσας v. 7 wechselt (vgl. auch Mc. 14, 22 und Mt. 26, 26, und ferner 1. Cor. 14, 16). Jesus sprach den gewöhnlichen Segen bei der Mahlzeit aus. Lucas läßt ihn die Brodte segnen (εὐλ. αὐτούς, 9, 16), so daß durch die magische Wunderkraft dieses Segens die Vervielfältigung verursacht wurde.

Mc. 9, 2—8. Mt. 17, 1—8. Auch hier wird die ursprünglich symbolische Vorstellung bei Lucas noch mehr als bei Mc. und Mt., bei welchen noch einzelne subjective Züge aufbewahrt sind, in einen objectiven Vorgang in der Außenwelt verwandelt. An die Stelle des Subjectiven „es veränderte sich vor ihnen seine Gestalt", wurde „von ihnen gesehen" (Mc. und Mt.), „sie sahen" (Mc. und Mt.), treten bei Lucas 9, 29—36 die objectiven Formeln „es geschahe, daß die Gestalt seines Angesichts sich veränderte, v. 29 (vgl. 3, 21); „zwei Männer sprachen mit ihm" und diese „waren Moses und Elias", v. 30, und „sie fanden Jesum allein", v. 36. Um ferner recht hervorzuheben, daß die Erscheinung kein subjectiver Traum gewesen, meldet Lucas, daß die Jünger, obgleich schläfrig, doch die ganze Nacht wach geblieben (διαγρηγορήσαντες) und also in vollkommen wachem Zustande die beiden Männer sahen, v. 32. Ebenso objectiv ist die Angabe, daß die Jünger erschraken, als Moses und Elias in die Wolke hineingingen, v. 34.

Mc. 9, 27. Mt. 17, 18. Lucas fügt 9, 43 dem Wunderbericht des Mc. und Mt. die Bemerkung hinzu, daß „alle sich entsetzten über die Herrlichkeit Gottes" und „alle sich verwunderten über alles, was Jesus gethan hatte."

Mc. 11, 9. Mt. 22, 9. Nach Lc. 19, 37 hatten die Hosiannarufe bei Jesu Einzuge ihren Grund in „allen den Kraftthaten, die sie gesehen hatten."

Mc. 14, 32. Mt. 26, 36. Bei der Beschreibung des Leidens Jesu in Gethsemane erscheint die Wundersucht des Lucas in dem Berichte 22, 43, daß „ihm vom Himmel ein Engel erschien, der ihn stärkte". Das Mechanische dieses Zusatzes ergiebt sich insbesondere daraus, daß die Angst Jesu nach dieser Stärkung noch viel größer wird. Auch die Angst selber wird ins Wunderbare durch die Vorstellung gemalt, daß „sein Schweiß wie dicke Blutstropfen wurde, die auf die Erde träufelten". Das Seelenleiden wird hier sehr körperlich. Die dogmatische Tendenz dahinter soll später klar werden.

Mc. 14, 47. Mt. 26, 51. Lucas allein berichtet, 22, 51, daß Jesus „das Ohr des Knechts berührte und heilte" (ἰάσατο). Man beachte die Steigerung des entschiedensten Diminutivs ὠτάριον (vielleicht ein Stückchen des Ohrs) (Mc.), das minder starke ὠτίον (Mt.) und die Veränderung der Diminutive in οὖς (das ganze Ohr) bei Lucas v. 50. Auch die Worte ἐᾶτε ἕως τούτου „laßt mich so lange los", mit welchen Jesus nach Lc. sich aus den Händen derer, die ihn fingen, entwindet, stehen hier nicht ohne Grund, als eine Probe von Jesu Macht, zum Beweise, daß er sich freiwillig übergab und nicht sich der

Uebermacht seiner Feinde beugte. Bei dem vierten Evangelisten wird die Betonung dieser Macht noch größer. Auch beachte man, wie nach Luc. nicht allein eine bewaffnete Bande in Gethsemane erscheint, sondern auch Hohepriester, Aelteste und sogar „Hauptleute der Tempelwache" auf dem Schauplatze auftreten und Zeugen der Wundermacht Jesu sind. Bei dem vierten Evangelisten wird noch ein Chiliarch mit einer römischen σπεῖρα hinzugefügt, Joh. 18, 3. 12.

Mc. 16, 1—8. Mt. 28, 1 ff. Nach Mc. und Mt. erscheint Ein Engel, bei Lucas 24, 4 und Joh. 20, 4 erscheinen zwei. Nach allen dreien finden die Frauen das Grab am ersten Wochentage geöffnet. Nach Lc. gehen die Frauen, v. 3. 23, und Petrus, v. 12, in das Grab und finden den Leichnam Jesu nicht. Nach Mt. erscheint Jesus seinen Jüngern auf dem Berge, aber so daß einige noch zweifeln, v. 16, 17. Bei Lucas zeigte Jesus sich mit Fleisch und Bein, bietet seinen Leib zum Betasten dar und ißt vor ihren Augen. Bei Mc. und Mt. noch nichts von einer sichtbaren Himmelfahrt (Mc. 16, 19 ist unächt). Bei Lc. scheidet Jesus plötzlich von seinen Jüngern, v. 51, ein Bericht, auf welchen schon Lc. 9, 51 angespielt ist. Auch die größere Erweiterung der Wundersagen ist ein klarer Beweis des späteren Ursprungs des Lucasevangeliums [1]).

§. 15.

Paulinisch-heidenchristliche Tendenz.

Lc. 3, 1. 2. Können die hier vorkommenden chronologischen Angaben nach dem früher (S. 133—136) Bemerkten keinen Anspruch auf geschichtliche Genauigkeit machen, so verräth sich hier das Bestreben des Verfassers, durch das Nennen des römischen Kaisers, des Landpflegers Pontius Pilatus und dreier Tetrarchen, dem Auftreten des Johannes, als des Vorläufers Jesu, und sodann auch dem unmittelbar daran geknüpften Beginn der Wirksamkeit Jesu, eine weltgeschichtliche Bedeutung zu geben.

Lc. 3, 5. 6. Die Erweiterung des Citats bei Mt. 3, 3 aus Jes. 40, 3 hat sichtlich ihren Grund in den universalistischen Worten „und alles Fleisch soll das Heil Gottes sehen", welche, mindestens theilweise, von den LXX dem hebr. Text hinzugefügt sind.

Lc. 3, 15. 16. 18. „Das Volk" (ὁ λαός). Zu den Eigenthümlichkeiten des Lucasevangeliums gehört die Erwähnung „des Volks" und „des ganzen Volks", wo seine Vorgänger nur von „den Haufen" reden. Jesus wird in Gegenwart „des ganzen Volks" getauft, Lc. 3, 21. „Das ganze Volk" hört

---

[1]) Man behalte bei der Vergrößerung der Wunder im Auge, daß sie, nachdem sie, ursprünglich symbolische Darstellungen, in der Ueberlieferung den Charakter von Thatsachen angenommen haben, auch so noch ihren symbolischen Charakter nicht ablegen, wie später klar werden soll. Denn die Thatsachen sind nach damaliger Denkweise zugleich Darstellungen von Ideen.

den Johannes an, 7, 29. Die von Jesu geheilte Frau erzählt, was ihr wiederfahren, in Gegenwart „des ganzen Volks", 8, 47. „Das ganze Volk" preist Gott wegen des Wunders an dem Blinden zu Jericho, 18, 43; „das ganze Volk" hängt an Jesu, 19, 48. Die Pharisäer fürchten, daß „das ganze Volk" sie steinigen werde, wenn sie die Taufe des Johannes für Menschenwerk erklären, 20, 6. Jesus hält seine warnende Rede gegen die Schriftgelehrten vor den Ohren „des ganzen Volks", 20, 46; „das ganze Volk" kommt morgens früh im Tempel zusammen, Jesum zu hören, 21, 38, und die Emmausgänger nennen Jesum einen Propheten, mächtig in Worten und Thaten vor Gott und „dem ganzen Volk", 24, 19.

Bei Mc. kommt dieser Ausdruck nirgend und bei Mt. nur einmal vor, und, was zu beachten ist, so, daß „das ganze Volk", welches bei Lc., im Gegensatz zu seinen judaistischen Leitern, Jesum verehrt und ihm anhängt, ihn auf dem Kreuzeswege begleitet (23, 27, πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ, vgl. 6, 17) und auf Golgotha zugegen ist, 23, 35 (wo der Gegensatz zu οἱ ἄρχοντες ins Auge fällt[1]) und zurückkehrt, indem sie an ihre Brust schlagen, 23, 48 — bei Mt. den von seinen Oberen begangenen Messiasmord auf seine Rechnung nimmt, 27, 25. Ist es nicht, als wollte der paulinische Evangelist hervorheben, daß nicht Israel als Volk, sondern allein die jüdische Hierarchie, πρῶτοι τοῦ λαοῦ, 19, 47, die ἄρχοντες, Lc. 23, 35, Ap.-Gesch. 3, 17, vgl. 1. Cor. 2, 8, mit anderen Worten die Ἰουδαῖοι des vierten Evangelisten, den Christus verworfen haben? Matthäus ist, judenchristlich, gegen den Paulinismus gestimmt, aber zugleich heftig in seinem Urtheil über das jüdische Volk, welches seinen König verworfen hat, und ist darin dem Verfasser der Offenbarung nicht ungleich, der das Messiasmordende Jerusalem mit Sodom und Aegypten vergleicht, 11, 8. Lc., der Heidenevangelist, ist wohl antijüdisch und antijudenchristlich, aber Israel als Volk steht, eben wie bei Paulus, hoch bei ihm angeschrieben, 1, 68. 77; 2, 32; 7, 16. Luc. ließ deshalb auch Mt. 27, 25 bei Seite (s. oben S. 82.)

Zu den Eigenthümlichkeiten des Lc. gehört ferner, daß das Volk die Vermuthung hegte, „ob Johannes vielleicht der Christus sei", und daß dieser, in Verbindung damit, sich erklärt, 3, 16, was bei Mc. 1, 3 und Mt. 3, 11 nicht der Fall ist. Bei dem vierten Evangelisten wird was bei Lc. noch bloß eine Vermuthung des Volks war, die Veranlassung zu einer jerusalemischen Gesandtschaft und zu der ausdrücklichen Leugnung des Johannes, daß er der Christus sei, Joh. 1, 19—21. Die Antithese des alttestamentlichen Propheten und Jesu (s. oben S. 68), die Lc. auch hier hervorheben will, wird in der heidenchristlichen Tradition fortgehends entschiedener. Vgl. Ap.-Gesch. 19, 3—7.

---

[1]) Καί ist hier unecht. Es fehlt in Sin C* D. minusc. It. u. and. Tisch. ed. 7. Ebenfalls unecht sind σὺν αὐτοῖς. Sie fehlen in Sin. B. C. D. L. u. and. Gegen Tisch. ed. 7.

Lc. 3, 22. — Mc. 1, 10 schreibt: „der Geist"; Mt. 13, 16 „der Geist Gottes"; Lc. „der heilige Geist". Vgl. Lc. 4, 1 mit Mc. 1, 12 und Mt. 4, 1; Lc. 12, 12 mit Mt. 10, 20; Lc. 11, 13 mit Mt. 7, 11. Am vielfältigen Gebrauch dieser Ausdrücke erkennt man ebenfalls den Sprachgebrauch des spätern pauliniſchen Redactors.

Lc. 4, 6. Zu erſehen vor allem iſt der Einfluß, welchen ein ſpäterer dogmatiſcher Standpunkt auf die Redaction des Lucasevangeliums in allem, was bei dieſem Evangeliſten auf den Teufel Bezug hat, ausgeübt hat. Bei Mc. und Mt. iſt „Satan", „der Böſe", „der Teufel", einfach der populäre Ausdruck für den Urſprung des Böſen, welcher dem Teufel zugeſchrieben wird. Bei Lc. dagegen kommt Satan ſchon ſtark dogmatiſch als eine metaphyſiſche Macht vor, welche Gott gegenüber ſteht. Bei Mt. ſpiegelt demzufolge der Teufel Jeſu die Königreiche der Welt (τοῦ κόσμου) vor, mit andern Worten, eine irdiſche, ſinnliche Herrſchaft ſtatt des geiſtigen Gottesreichs. Bei Lc. verliert ὁ κόσμος ſeine ethiſche Bedeutung und geht in den örtlichen Begriff der Welt, als ἡ οἰκουμένη, über, v. 5. Denn der Teufel hat über die Welt in dieſem geographiſchen Sinne Macht und verfügt nach Gefallen über alle Königreiche der Erde, v. 6. Ferner bemerke man, wie, nachdem die Verſuchungen von Jeſu abgewehrt ſind, „der Teufel von ihm abläßt für eine Zeitlang", v. 13, offenbar um ſpäter ſeine Verſuchungen zu wiederholen. Satan bleibt denn auch der Widerſacher des Gottesreichs, 10, 18, ſucht die Apoſtel zum Abfall von Jeſu zu bringen, 22, 31, und wählt die jüdiſchen Oberen, in welchen „die Macht der Finſterniß" ſich offenbart, 22, 53, und Judas, den Verräther, zu ſeinen Werkzeugen (vgl. 2. Cor. 4, 4). Das Ende dieſes Kampfes iſt der Sieg Chriſti, der Sturz des Satans, mittelſt des Heidenapoſtolats, 10, 18 (ſ. S. 65. 66), und die Verweiſung des ganzen Heeres der Dämonen, welche in der Heidenwelt die Herrſchaft führen, in „den Abyſſus", 8, 31, oder die Stätte der Peinigung (vgl. Mc. 5, 10 und πρὸ καιροῦ, Mt. 8, 29). Dieſelbe Lehre verkündigt Paulus. Satan iſt „der Gott dieſer Welt", d. i. der Beherrſcher der gegenwärtigen Weltperiode, 2. Cor. 4, 4, deſſen Macht Jeſus die Gläubigen entrückt, Gal. 1, 4, Röm. 8, 38, und deſſen Herrſchaft durch Jeſum vernichtet wird, 1. Cor. 15, 25. Auch bei ſpäteren pauliniſchen Verfaſſern iſt die Rede von einer „Macht der Finſterniß", Col. 1, 13, vgl. Eph. 6, 12. Die Heidenwelt iſt das Erbtheil des „Oberſten der Macht der Luft", welches Chriſtus ihm nehmen ſoll, Col. 1, 13; 2, 15; Hebr. 2, 14. Eine ſo ausgearbeitete Satanologie verräth eine evangeliſche Redaction, welche unter dem Einfluß einer ſpäteren, auch dem Paulus eigenen Gnoſis entſtand und den Weg zu der noch ſtärker dualiſtiſchen Vorſtellung vom Teufel als einer kosmiſchen Macht bahnte, welche im vierten Evangelium „der Oberſte dieſer Welt" heißt. (S. Ev. n. Joh. S. 90–94.)

Lc. 4, 9. „Er führte ihn nach Jeruſalem"; Mt. 4, 5 ſchreibt „die heilige Stadt", eine Benennung, die anderwärts, 27, 53, wiederkehrt. Für

Pauliner hatte Jerusalem dieses Prestige schon lange verloren. Lc. schrieb daher: „Jerusalem."

Lc. 4, 14. 15. Lucas läßt die Predigt Jesu: „Bekehret euch, das Königreich der Himmel (Mc. Gottes) ist nahe herbeigekommen", Mt. 4, 17, Mc. 1, 15 bei Seite. Der Bericht des Mc. und Mt. ist wahrscheinlich geschichtlich richtig. Denn Jesus begann damit, die Predigt des Johannes fortzusetzen. Der Pauliner nahm Anstoß an der Vorstellung, daß Jesus sollte dasselbe wie Johannes (s. Mc. 1, 4; Mt. 3, 1. 2) gepredigt haben. Auch ließ seine Ueberzeugung, daß mit dem Auftreten Jesu das Königreich Gottes in der That schon errichtet sei, Lc. 16, 16; 11, 20; 17, 21, nicht zu, Jesum sagen zu lassen, daß das Königreich nahe und also noch nicht gekommen sei.

Lc. 4, 14. Ueber die Veränderung der Vorstellung vom Auftreten Jesu erst nach Johannes und die Bedeutung, welche dem zuerkannt werden muß, wurde schon gehandelt, S. 68.

Lc. 4, 16—30. Mc. 6, 1—6. Mt. 13, 54—58. Die Identität der Erzählung des Lc. und der des Mc. und Mt. fällt ins Auge. Nach beiden Redactionen besucht Jesus Nazareth, seine Vaterstadt. Nach beiden verwundern sich die Nazarethaner über den Sohn Josephs, den Zimmermann, Lc. 4, 22; Mt. 6, 3; Mt. 13, 55. Nach beiden Erzählungen wendet Jesus das Sprichwort an, „daß ein Prophet nicht gilt in seinem Vaterlande", Lc. 24, Mc. 4, Mt. 57. Ueberdies zeigt der Evangelist, indem er den Besuch in Nazareth aus dem Zusammenhange wegläßt, in welchem er bei Mc. und Mt. steht, daß er seinen Bericht als eine verbesserte Ausgabe desjenigen seiner Vorgänger angesehen wissen will.

Gegen den geschichtlichen Charakter der Erweiterung, welche der ältere Bericht des Mc. und Mt. bei Lucas erfuhr, sprechen verschiedene Umstände. 1) Bei Lc. beginnt Jesus seine messianische Predigt in Nazareth, nach Mc. und Mt., mit Uebergehung Nazareths, zu Capernaum, was von historischem Gesichtspunkt angesehen, wahrscheinlicher ist, da Nazareth, eine abgelegene Landstadt, keinen geeigneten Ausgangspunkt für die neue Predigt hergab, während das am See gelegene, volkreiche Capernaum mit seiner gemischten Bevölkerung dazu vorzugsweise geeignet war. Auch nach Lc. ist Capernaum der Schauplatz der Wirksamkeit Jesu, wird dies aber erst nach der ungünstigen Aufnahme, die Jesus zu Nazareth gefunden, 4, 31. 2) Die Unrichtigkeit der Anordnung der Erzählung bei Lc. geht ferner aus dem hervor, was Jesus den Nazarethanern über seine Wirksamkeit zu Capernaum in die Gedanken legt, 4, 23, ungeachtet er bei Lc. erst nach dem Besuch in Nazareth seine Wirksamkeit in Capernaum anfängt, v. 31, wodurch der compilatorische Charakter des Lc. zu Tage tritt. 3) Die Erzählung des Lc. ist unnatürlich und leidet an inneren Widersprüchen, während bei Mc. und Mt. alles natürlich zugeht. Nach diesen ärgern sich die Nazarethaner an seiner geringen Herkunft, Mc. 3, Mt. 57, verwundern sich, daß der Sohn

des Zimmermanns (nach Mc. der Zimmermann), dessen Brüder und Schwestern jeder kannte, so predigte und solche Machtthaten verrichtete, und verweigern es, an ihn zu glauben. Auf dieses unter Umständen der Art nicht ungewöhnliche Vorurtheil paßte vollkommen das Sprichwort, dessen sich Jesus bedient, „daß ein Prophet nicht in seinem Vaterlande gilt". Nach Lc. ist der Anfang bei den Nazarethanern, daß sie Jesum, den Sohn Josephs bewundern und sich nicht an seiner Herkunft ärgern. Dagegen wirft ihnen Jesus vor, daß sie ihm es verweisen würden, seine Vaterstadt unter Capernaum (wohin er nach Lc. erst kommen sollte) gestellt zu haben, und erwiedert diesen nur auf einer Voraussetzung ruhenden Vorwurf, indem er sie mit Israeliten vergleicht, die in den Tagen des Elias und Elisa den Heiden hintangesetzt worden waren. Womit, fragt man, hatten die Nazarethaner, die nichts als Bewunderung für ihren Stadtgenossen gezeigt hatten, eine so harte Bestrafung verdient, und was konnte Jesum bewegen, eine Widersetzlichkeit bei ihnen anzunehmen, welche sie durch nichts offenbart hatten? Ist dies mit dem Geiste Jesu zu reimen? Hat es, von geschichtlichem Standpunkt angesehen, wohl einen Sinn, eine wohlwollende, von Bewunderung erhobene Schaar über das zu bestrafen, was sie nicht gesagt hatte und nur in der Vorstellung Jesu sagen würde (ἐρεῖτε μοι)? Ueberdies paßt die Berufung auf die Wittwe von Zarpath und auf Naeman, den Syrer, zwei vor Israel bevorzugten Heiden, keineswegs auf Nazareth und Capernaum, zwei jüdische Städte.

Sind dies Benehmen und die Rede Jesu unnatürlich, so ist eben so unnatürlich die Wuth, in welche die Nazarethaner umschlagen. Bei Mc. und Mt. sind sie nur Gleichgültige und verweigern Jesu den Glauben; nach Lc. „wurden sie voll Wuth", stehen auf und werfen ihn aus der Stadt, um ihn von dem steilen Felsen, auf welchem die Stadt gebaut war, herunter zu stürzen. Daß Jesus schließlich mitten durch die wüthende Menge ungehindert hingeht, erinnert an gleichartige Vorstellungen, Joh. 8, 59 und 18, 6, denen bei den Schwierigkeiten, von welchen die psychologische Auffassung dieser Worte gedrückt wird, ein magischer Charakter schwerlich abgesprochen werden kann.

Ist der Bericht des Lc. nicht geschichtlich, so entsteht die Frage, warum der Evangelist oder die schriftliche Quelle, aus welcher er seinen Bericht entlehnte, die älteren geschichtlichen Erzählungen in dieser Form erweitert hat. Doch wohl nicht aus bloßer eitler Sucht, seinen Einbildungen nachzugeben? Hier kann allein die Voraussetzung helfen, daß die spätere Ueberlieferung den Bericht so ausgestattet hat, daß in dem Empfange Jesu zu Nazareth schon im voraus das Verhalten des jüdischen Volkes gegen den Christus vorgebildet und vorgezeichnet ist. In dieser symbolischen Vorstellung wurde Nazareth der Typus des Judenthums und des jüdischen Christenthums, was um so mehr auf der Hand lag, als die ältesten Christen aus den Juden den Namen Nazaräer trugen. Daß Jesus seine Predigt in Nazareth anfing, stellt dar, daß die Predigt des Evangeliums von den Juden ausging. Das jüdische Land ist das Vaterland

Jesu und des Christenthums. Israel ist das Volk, in welchem es entstand und zuerst sich entwickelte, so wie Jesus zu Nazareth geboren und erzogen ward. Israel wird mit der ersten Verkündigung des Evangeliums bevorzugt („anhebend von Jerusalem" Lc. 24, 47 und Röm. 1, 10; 2, 10: „erst den Juden und auch den Griechen"). Der Inhalt des Evangeliums, so wie Paulus es verstand, wird hier schon im voraus durch Jesus ausgesprochen und damit der Paulinismus gerechtfertigt. Der alttestamentliche Typus des Messias ist nach Paulus, nicht nach jüdischem Geschmack, „der König" aus Davids Geschlecht, sondern der „Knecht Gottes" des Deutro-Jesajas (s. oben S. 80). Auch Jesus, so lehren die Pauliner, hatte sich in diesem Sinne als der Messias angekündigt, als die Erfüllung des prophetischen Ideals, Jes. 61, 1. Seine Erscheinung hatte nicht zum Zweck, das Königreich in Israel aufzurichten, sondern „Armen das Evangelium zu verkündigen, Gefangenen Erlösung zu predigen, Blinden das Gesicht zu geben und Bedrückte in Freiheit zu entsenden", Lc. 4, 18. 19. 20. Die erste Verkündigung des Evangeliums findet Beifall in Israel, wie die erste Predigt Jesu zu Nazareth. Die Begeisterung des jüdischen Volkes steigt immer höher und erreicht ihren Gipfelpunkt in dem Hosianna, von welchem bei Jesu Einzuge in Jerusalem die Luft wiederhallt. Die Juden bewundern ihren Landesgenossen, so wie die Nazarethaner Jesum. Bald versetzt der Christus seine Wirksamkeit vom jüdischen Lande nach anderwärts. Die Heidenwelt wird erkoren, durch die Arbeit des Paulus der Schauplatz zu werden, auf welchem Jesus wirkt, eben wie Jesus den Schauplatz seiner Wirksamkeit von Nazareth nach dem geeigneteren Capernaum übertragen hat. Die Juden können nicht dulden, daß die heidenchristliche Welt ihnen gleichgestellt, ja sogar vor ihnen bevorrechtet wird, machen Anspruch darauf, wie die Nazarethaner, den ersten Rang im Gottesreiche einzunehmen und verfolgen den Christus in der Person des Apostels, welcher die Predigt des Evangeliums von Israel zu den Heiden hinüberträgt. Der Christus wird von den Juden, seinen vormaligen Bewunderern, verworfen, sobald er (durch Paulus) das Panier des Evangeliums außerhalb seines Vaterlandes hoch emporhebt, wie die Nazarethaner ihrem Landesgenossen mit Unwillen begegnen, weil er zum Schauplatz seiner Wirksamkeit Capernaum vor Nazareth wählt. Gegenüber der Anmaßung der Juden, daß sie das Volk der Verheißung sind, beruft sich Paulus auf die Geschichte Israels und beweist mit dem Beispiele Abrahams, daß keine fleischliche Abstammung oder Beschneidung, sondern der Glaube den Menschen rechtfertigt, und die Abstammung von Abraham nicht verhinderte, daß Ismael und Esau aus dem Bunde ausgeschlossen wurden, Röm. 4, 1 ff. und 9, 6—13. In gleichartiger Weise beruft sich Jesus bei Lc. auf die Wittwe von Zarpath und auf Naeman, den Syrer, zum Erweise, daß weitgefehlt, daß die Heiden sollten geringer zu achten sein, unter ihnen, sogar dem A. T. zufolge, solche waren, die von den großen Propheten Elias und Elisa über Israel gestellt wurden. Diese Berufung auf das A. T. wird erst unter der Annahme, daß der Evangelist

symbolisirt und unter den Namen Nazareth und Capernaum Juden und Heiden einander gegenüber stellt, in ihrer wahren Bedeutung verstanden. Die Juden werden zum Christenthum bekehrt, bleiben aber Juden und von dem wahren Christenthum abgewandt. Der Christus des Paulus ist nicht der wahre Christus, sagen sie, Paulus ist kein Apostel, 1. Cor. 9, 1, er hat von einem Apostel so wenig, als eine Fehlgeburt von einem ausgetragenen Kinde, 1. Cor. 15, 8. Man nennt ihn einen falschen Propheten und einen Wolf in Schafskleidern, Mt. 7, 15 (s. oben S. 50). Wohl nennen sich seine Anhänger „Apostel" und die „wahren" Juden, aber sie sind es nicht, Offenb. 2, 2. 9; 3, 9; und weil sie nicht Anstand nahmen Fleisch von den heidnischen Opfermahlzeiten zu essen (Lc. 10, 8) und die gemischten Ehen für erlaubt hielten, 1. Cor. 7, 12—14, sind sie nicht das Volk Gottes, sondern der Anhang Bileams und der abgöttischen Isebel, Offenb. 2, 14. 20. Ueberall wo Paulus erscheint, verfolgen ihn die Juden, von Stadt zu Stadt, treiben ihn weg und stehen ihm in Jerusalem nach dem Leben. Von diesem allen ist das Verhalten der Nazarethaner gegen Jesum schon das Vorbild, und ihre, aus geschichtlichem Gesichtspunkte unnatürliche Wuth wird als Typus dessen, was später statt hatte, vollkommen begreiflich. Selbst die Zahl „drei Jahre und sechs Monate", 4, 25, entsprechend der Zeitdauer der Verfolgung Dan. 12, 7 (vgl. Offenb. 11, 2; 12, 14; 13, 5, Jacob. 5, 17 — eine rabbinische Abweichung von dem geschichtlichen Bericht 1 Kng. 17, 1; 18, 1, welcher nur von drei Jahren spricht), bezeichnet die Zeit der Predigt des Evangeliums unter den Heiden als eine Periode der Verfolgung. Inzwischen geht der Christus, wie immer in seinen Boten verworfen und verfolgt, ruhig weiter, und bahnt sich, mitten durch seine wüthendsten Verfolger hin, ungehindert seinen Weg, eben wie Jesus zu Nazareth ruhig mitten durch seine Feinde hingeht, v. 30.

Wir ziehen den Schluß, daß der heidenchristliche Evangelist, oder schon die Ueberlieferung vor ihm, den Besuch in Nazareth zu Gunsten der pauliniſchen Heidenmission theils verändert, theils erweitert hat, um Jesum im voraus als Apologeten für das pauliniſche Christenthum auftreten zu lassen. Der Besuch zu Nazareth wurde so ein Spiegelbild des Christenthums, wie es unter dem Judenthum geboren und aufgezogen, unter den Juden zuerst gepredigt und mit Begeisterung begrüßt, später, da es als Paulinismus auftrat, von den Juden und Judenchristen verfolgt wurde, aber triumphirend aus dem Streit mit dem Judenthum hervortrat. Der Evangelist ist überzeugt, daß er Geschichte schreibt, hält aber sich, entweder selber, oder zufolge einer schon in pauliniſchen Kreisen veränderten Ueberlieferung, für berechtigt, den von Mc. und Mt. entlehnten Stoff zu verarbeiten und der in seinem Sinne wahren Auffassung des Evangeliums dienstbar zu machen. Dies konnte er thun, bei größtmöglichem Ernst, Geschichte zu schreiben. Denn allein das Ideal ist auf diesem Standpunkte Wahrheit. Was wahr ist, ist auch allein wirklich. Nach der Idee von dem Christus wird

deshalb die Ueberlieferung construirt und zu einem Spiegel für höhere Wahrheit gemacht. Die Kritik verfuhr nicht geschichtlich, befolgte aber in der Zeichnung des Bildes Jesu diese Richtschnur, daß alles, was in der Ueberlieferung mit der wahren Christusidee nicht übereinstimmte, auch nicht von Jesu gesagt oder gethan sein konnte, und hielt sich selber für berechtigt, nach der Idee als geschichtliche Wirklichkeit darzustellen, was in der früheren Ueberlieferung entweder nicht, oder nicht so berichtet war. Eine solche Methode mag nicht die unsrige sein, sie war die der alten Zeit. Was Lucas hier und anderwärts thut, that nach ihm der vierte Evangelist, wenn er unter anderem einzig auf Grund der typischen Vorstellung von Jesu als dem wahren Passa, in 2. Mos. 12, 3. 6 die Chronologie der Leidensgeschichte las, und auf Grund davon der Ueberlieferung vom Todestage Jesu widersprach (Ev. n. Joh. S. 287 f.) Auch die judenchristliche Partei befolgte dieselbe Methode, wenn sie, im Widerspruch mit der älteren geschichtlichen Ueberlieferung, unter dem Einfluß des israelitischen Messiasideals, Jesum zu Bethlehem geboren werden ließ, oder aus 2. Sam. 17, 23 wußte, daß Judas sich erhenkt habe (Aelt. Ev. S. 59). Wie derselben Methode zufolge der Verfasser der Bücher der Chronik die früheren Ueberlieferungen nach veränderten hierarchischen Ideen umbildete, ist bekannt [1]).

Lc. 5, 1—11. Mc. 1, 16—20. Mt. 4, 18—22. Diese drei Erzählungen sind identisch. Für Mc. und Mt. bedarf dies keines Beweises. Auch die Identität der Erzählung bei Lc. fällt ins Auge. Denn beiderlei Redactionen berichten die Berufung der ersten Jünger, nach Mc. und Mt. des Simon Petrus, Andreas, Jacobus und Johannes, nach Lc. derselben mit Ausschluß des Andreas, welcher, wo die auserwählte Dreizahl vorkommt, auch anderwärts, ausgenommen Mc. 13, 3, nicht genannt wird. Nach beiden Redactionen hat dieser Vorgang am Meer (Lc. dem See) Galiläas (Lc. Gennezarth) statt. In beiden Berichten kommen zwei Schiffe (Lc. Schifflein) vor, das eine, worin Simon, das andere, worin die Söhne des Zebedäus sich befinden. In beiden Berichten sind sie Fischer und es wird der Umstand erzählt, daß sie ihre Netze in Ordnung brachten, nach Mc. und Mt. „ausbesserten", nach Lc. „wuschen". In beiden sagt Jesus, daß sie bestimmt seien, „Menschenfischer" zu werden, Mc. 17 und Mt. 19, nach Lc. 10 „Menschen zu fangen", und sie „verlassen alles, um Jesu zu folgen" (vgl. Lc. 11 mit Mc. 20, Mt. 22). Daß Lucas selber seine Redaction für eine verbesserte Ausgabe der der beiden anderen Synoptiker hält, ergiebt die Weglassung der Berufung der vier Jünger aus dem Zusammenhange des Mc. und Mt.

Die Veränderung der Stelle dieser Erzählung hängt mit der chronologischen Veränderung des Besuchs in Nazareth zusammen. Begann Jesus seine Predigt in Nazareth und begab er sich erst darnach, Lc. 4. 31, nach Capernaum, so

---

[1]) Siehe Kuenen, Hist. krit. onderz. naar het ontstaan en de verzam. van de boeken des O. Ts. I. 296 f.

konnte voraus von einer Berufung der Jünger am galiläischen Meer keine Rede sein, und seine Jünger konnten auch nicht in der Synagoge zu Capernaum (Mc. und Mt.) bei der dort von Jesu gehaltenen Predigt und der Heilung eines Besessenen, Lc. 4, 31—37, zugegen sein. Sie konnten daher auch nicht Jesum bei seinem Weggange aus der Synagoge, 4, 38 (vgl. Mc. 1, 29), begleiten, noch ihn in der wüsten Stätte nahe bei Capernaum aufsuchen, wohin sich Jesus begab Lc. 4, 42 (vgl. Mc. 1, 35). Was Lucas von den beiden anderen Evangg. behielt, war allein der Umstand, daß Jesus sich in das Haus des Petrus begab, 4, 38, worauf auch 5, 8 anspielt. Von der Berufung der Jünger am See konnte daher bei Lc. erst nach Meldung der Reise, welche Jesus von Capernaum aus durch Galiläa unternahm, Mc. 1, 38. 39, die Rede sein.

Die Umstellung, obgleich durch die Reihenfolge der Erzählungen bei Lc. gefordert, ist keine geschichtliche Verbesserung, da sie mit der anachronistischen Vorausnahme des Besuchs zu Nazareth zusammenhängt. Zugleich ergiebt sich die Willkür des Lc. in geschichtlicher Beziehung auch daraus, daß Jesus am Schlusse von Lc. 4, unmittelbar vor der Berufung, auf einer Reise durch die Städte Galiläas ist, unmittelbar danach sich noch auf derselben Reise befindet, 5, 12, und so unmöglich zwischen dem, was Lc. 4, 44 und 5, 12 vorging, zu Capernaum am Ufer des Sees die genannten Jünger berufen konnte.

Die Einschiebung des Textes des Lc. zwischen Mc. 1, 39 und 40 stört bei Lc. den Zusammenhang, und kann zum Beweise gereichen, daß Lc. diese so redigirte Erzählung von anderwärts aus einer schriftlichen Tradition herübernahm. Bei Mc. steht die Erzählung 1, 40—45 für sich da (s. Aelt. Ev. S. 202).

An die einfache Redaction des Marcus und Matthäus knüpft sich bei Lucas die Erzählung von einem wunderbaren Fischzuge, ursprünglich einer sichtlich symbolischen Vorstellung (Aelt. Ev. S. 198), welche wahrscheinlich schon vor Lucas in paulinischen Kreisen entstanden war und von ihm als eine geschichtliche, obgleich immer noch symbolische Thatsache mitgetheilt wurde, in welcher die Bestimmung der Jünger sich ausdrückt, durch das Auswerfen des Netzes, der Predigt des Evangeliums (vgl. Mt. 13, 47), Menschen zu fangen, mit anderen Worten, für das Himmelreich zu gewinnen, wie die Worte: „von nun an sollt ihr Menschen fahen", Lc. 10, deutlich ergeben. Daß die Jünger, als sie dicht am Strande ihre Netze auswarfen, nichts fingen und ihr Fang hingegen überreich wurde, nachdem Petrus tiefer in See gestochen, kann auch sinnbildlich den ungünstigen Erfolg der Predigt des Evangeliums unter den Juden im Gegensatz zu der glücklichen Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden darstellen.

Petrus empfängt also hier schon bei seiner ersten Berufung den Wink (die Judenchristen mochten es bedenken) seine Predigt nicht auf Israel zu beschränken. Die Heidenmission wird hier schon im voraus präfigurirt, und der paulinische Universalismus, welcher den Zwölf anfänglich noch fremd war, durch das Ansehen

Jesu selber und durch ein symbolisches Wunder gegen den jüdischen Particularismus gerechtfertigt.

Man achte endlich noch auf den Ausdruck „das Wort Gottes", Lc. 5, 1, zur Bezeichnung der Lehre (ἡ διδαχή) Jesu. Dieser Ausdruck, welcher Mc. 7, 13 vom Gesetze gebraucht wird, kommt von der Unterweisung Jesu allein bei Lc. vor, 8, 11. 21; 11, 28 (vgl. 1. Cor. 14, 36; 2. Cor. 2, 17; 4, 2; Phil. 1, 14; Col. 1, 25; 1. Thess. 2, 13; 2. Tim. 2, 9; Tit. 2, 5). Auch an dem Bezeugen des Petrus: ich bin ein sündiger Mensch" (ἁμαρτωλός) erkennt man den Sprachgebrauch des Paulus.

Lc. 5, 12—16. Mc. 1, 40—45. Mt. 8, 1—4. Der heidenchristliche Charakter dieser ursprünglich gleichfalls symbolischen Wundererzählung ist anderwärts von uns ins Licht gesetzt worden, Aelt. Ev. S. 202. Die Erzählung, welche bei Mc. für sich dasteht, wird von Lc. in Verbindung gebracht mit dem Bericht von Jesu Reise durch die Städte Galiläas, Lc. 4, 43 (vgl. 5, 12), deren heidenchristlicher Charakter bei der Vergleichung der Texte des Lc. mit denen des Mc. oben nachgewiesen ist, S. 27. 28. Daß der von Jesu gereinigte Aussätzige nach der Erzählung der drei Synoptiker sich dem Priester zeigen muß, ist ein treffendes Bild der Wahrheit, daß das priesterliche Gesetz gegen die durch Jesum sittlich Gereinigten seine verurtheilende Kraft verloren hat, und muß vor allem für den Pauliner große Anziehungskraft haben. Ob auch Mt., welcher die Erzählung von Mc. herübernahm, das Symbol so gefaßt hat, kann bezweifelt werden. Der judenchristliche Evangelist konnte seinerseits in besagtem Befehl die Gebundenheit auch des durch Jesum Gereinigten an das Gesetz des Moses lesen.

Lc. 5, 17. „Die Schriftgelehrten" Mc. 2, 6 und Mt. 9, 3 heißen bei Lc. „Gesetzesgelehrte" (νομοδιδάσκαλοι) und anderwärts „Gesetzliche" (νομικοί). Der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium tritt hier ans Licht. Die Schriftgelehrten waren Feinde Jesu, weil sie „gesetzlich" waren. Erstere Benennung kommt bei Mc. und Mt. nirgend, die andere bei Mt. 22, 35 nur einmal vor. Diesen Gesetzesgelehrten fügte Lc. überdies die Pharisäer hinzu und läßt sie „aus allen Flecken, nicht nur Galiläas, sondern auch von Judäa und Jerusalem" kommen, wodurch der Gegensatz des Judenthums und der antinomistischen Predigt Jesu noch stärker hervortritt. Die Combination selber ist ungeschichtlich (s. Aelt. Ev. S. 42 und Ev. n. Joh. S. 258) und weist, als solche, auf den späteren Ursprung der Redaction. Die Erzählung von dem geheilten Gichtbrüchigen ist ferner Symbol der Vergebung der Sünden (vgl. Jes. 35, 3 (LXX), Hebr. 12, 12; Aelt. Ev. S. 203), und fügt sich als solches vollkommen in das paulinische Evangelium ein.

Lc. 5, 27. Mc. 2, 14. Mt. 9, 9. Die Einladung des Levi zur Mahlzeit im Hause Jesu (Mc.) wird bei Mt. eine Berufung zum Apostolat (Aelt. Ev. S. 67). Da Levi in der Apostelliste des Mc. 3, 16—19 und des

Mt. 10, 1—4 nicht vorkommt, veränderte der judenchristliche Evangelist den Namen Levi in „Matthäus", Mt. 9, 9. Auch Lc. hält, wie Mt., den Ruf an Levi für eine definitive Berufung zur Nachfolge Jesu, v. 28, nimmt aber nicht die Veränderung des Namens Levi in den des Judenapostels Matthäus herüber. Da Levi auch bei Lucas in der Apostelliste, 6, 14—16, nicht vorkommt, so ist wahrscheinlich, daß er diesen Levi nicht für einen der Zwölf gehalten, und daß er in seiner Anstellung den Beweis gesehen hat, daß auch außerhalb der Zwölfzahl, ja schon bevor diese letztere definitiv gewählt ward, 6, 13, andere von Jesu berufen waren, von welchen ebensowohl als von Petrus und den Zwölfen, Lc. 18, 28, und sogar schon vor ihnen gesagt werden konnte, daß sie „alles verlassen hatten und Jesu gefolgt waren," Lc. 5, 28. Lucas berichtet daher auch nicht nur, daß Levi „am Zollhause saß," Mc. 14, Mt. 9, sondern hebt ausdrücklich hervor, daß er selber „ein Zöllner" war, v. 27. Daß Jesus unter seine besonderen Jünger selbst einen Zöllner, der bei den Juden den Heiden gleichstand, aufgenommen hatte, sucht der paulinische Verfasser so stark als möglich hervorzuheben. Bei Lucas liegt Jesus denn auch nicht nur mit „vielen Zöllnern" zu Tische, Mc. 15, Mt. 10, sondern mit „einer großen Menge von Zöllnern," v. 29. Zu beachten ist ferner, wie Lc. wieder seine universalistische Tendenz verräth, indem er von den Worten „Zöllner und Sünder" (Mc. 15, 16, Mt. 10, 11) „die Sünder," den gewöhnlichen Scheltnamen, mit welchem die Pharisäer die Zöllner bezeichneten, Mt. 11, 19, wegläßt, Lc. 29. 30 (vgl. S. 47). Auch ist es nicht ohne Bedeutung, daß „der Zöllner" Levi, zur Ehre Jesu „ein großes Gastmahl" anrichtet. Die Vorliebe für die Zöllner (das Vorbild der späteren Heidenwelt) leuchtet in diesem Evangelium überall hervor, 3, 12; 7, 29; 18, 10—13. Ganz in demselben Sinne tritt der jüdischen Qualification des Zöllners Zachäus als „eines Sünders" das Zeugniß Jesu gegenüber, daß dieser „Sünder" ein rechter Sohn Abrahams war, Lc. 19, 7. 9. (S. weiter, was über diese Erzählung später im 4ten Theil bemerkt werden soll).

Der Gang der Levitradition ist dieser: Jesus ladet nach Mc. einen Mann, der am Zollhause sitzt, mit Namen Levi, bei sich zu Gaste. Bei Mt. wird er zum Apostel eingesetzt und mit Matthäus identificirt. Bei Lc. ist er der Typus eines Heidenapostels und so wird denn auch kein Versuch gemacht, ihn, wie Mt. es thut, unter die Zwölf einzureihen. Deutero-Marcus macht ihn zu einem Sohn des Alphäus, wahrscheinlich um ihn mit einem andern aus der Zwölfzahl, Jacobus „dem Sohne des Alphäus," zu identificiren (Aelt. Ev. S. 153).

Lc. 5, 33. Mc. 2, 18. Mt. 9, 14. Daß die Jünger Jesu sich des jüdischen Formalismus enthielten, nimmt der paulinische Verfasser von Mc. und Mt. herüber. Dieser Formalismus tritt jedoch bei Lc. durch den Zusatz „und sie thun Gebete" noch stärker hervor.

Lc. 5, 36—39. Mc. 2, 21. Mt. 9, 16. 17. Nach Mc. und Mt. rechtfertigt Jesus das Fasten der Pharisäer und der Johannesjünger. Denn dasselbe

entsprach dem gesetzlichen Standpunkt. Zu ihrer gesetzlichen Denkweise paßte die Freiheit Jesu nicht. Ein Pharisäer, welcher das Fasten unterläßt, ist in Jesu Sinne dem gleich, der „einen neuen Lappen auf ein altes Kleid setzt", und dadurch bewirkt, daß „der Riß des alten Kleides noch größer wird." Fordere deshalb, will Jesus sagen, von diesen Leuten nicht, daß sie, indem sie das Fasten unterlassen, eine Bresche in das eigene System machen. Dasselbe erläutert Jesus noch durch ein anderes Beispiel, dem entlehnt, welcher „neuen Wein in alte Schläuche füllt." Denn auch hiervon ist die nothwendige Folge, daß die alten Schläuche bersten. So läuft der neue Wein, in alte Schläuche gethan, Gefahr verschüttet zu werden und verloren zu gehen, so daß es ebenso naturgemäß war, daß die Pharisäer fasteten, als daß die Jünger Jesu es unterließen. Dieser letztere Gedanke vor allem nahm den Lucas in Anspruch. Er breitet deshalb das Bild, welches Jesus dem neuen Lappen auf dem alten Kleide entlehnt, in diesem Sinne weiter aus, 5, 36—39. Durch das Aufsetzen des neuen Lappens zerreißt nämlich nicht allein das alte, sondern auch das neue Kleid, wenn man davon einen Lappen abreißt, um ihn auf das alte Kleid zu setzen, mit andern Worten, auch die neue Richtung leidet Schaden, wenn die alte sich mit Dingen aufputzt, die allein bei dem neuen Standpunkt Werth haben. Das Evangelium will keine Halbheit. Entweder das alte Kleid ganz und gar (consequent gesetzlich), aber dann auch keinen neuen Lappen auf dieses Kleid, oder ein ganz neues Kleid. Ist eine solche Halbheit für die alte Richtung schädlich (Mc. Mt.), so leidet, fügt Lc. hinzu, auch die neue Schaden, wenn die ältere sich mit ihren Federn schmückt. Diese Bemerkung des Lc. versetzt uns in die Zeit der beginnenden Transactionen zwischen der judenchristlichen und der paulinischen Partei, als die erstere z. B. sich gefallen ließ, daß die Christen aus den Heiden von der Beschneidung befreit blieben, während diese ihrerseits sich zur Beobachtung der sogenannten noachischen Gebote verpflichteten, Ap.-Gesch. 15, 14. 20. 28. 29. Von solchen Concessionen war für die Sache der evangelischen Freiheit nichts als Schaden zu erwarten. Das Alte mochte dabei theilweise fallen, aber das gesetzliche *Princip* blieb doch in Kraft, und der Gegensatz von Alt und Neu wurde so zum Schaden des neuen Standpunkts verwischt. Einem solchen Transigiren war Paulus abgewendet. Entweder das *ganze* Gesetz, oder *kein* Gesetz! Gal. 5, 3. Auch Lucas huldigt am a. O. derselben Consequenz im Verwerfen von allem, was dem alten gesetzlichen Standpunkt eignete, und sucht mit seiner Erweiterung des Textes des Mc. und Mt. hervorzuheben, wie durch das theilweise Ausbessern des alten Standpunktes die neuen Principien unmerklich ihre Kraft verlieren. Das Alte verträgt sich mit dem Neuen, das Neue mit dem Alten nicht. So geht auch hieraus hervor, daß das dritte Evangelium keine Transaction zwischen den Parteien bezweckt, sondern den Paulinismus ungeschädigt und rein zu behaupten sucht[1]).

[1]) Ueber v. 39 siehe Näheres unten im 6ten Theil.

Uebrigens beachte man, wie in dem ausgeführteren Text des Lc. die Natürlichkeit vermißt wird, welche der Vorstellung des Mc. und Mt. eigen ist. Denn daß Jemand (Mc. und Mt.) mit einem neuen Lappen ein altes Kleid ausbessert, ist im täglichen Leben nichts Ungewöhnliches, aber unnatürlich ist dabei, wie Lc. es vorstellt, von einem neuen Kleide ein Stück abzureißen (*σχίσει τὸ καινόν* und *τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ*, v. 36). Die spätere Redaction des Lc. fällt auch hier, sowohl nach Form als Sache, deutlich ins Auge.

Lc. 6, 1—5. Mc. 2, 23—28. Mt. 12, 1—8. Nach Mc. v. 26 und Mt. v. 4 aß David von den heiligen Brodten. Bei Lc. liest man die Worte so: „er nahm und aß", v. 4, die gewöhnliche, beim Abendmahl gebräuchliche Formel, Mt. 26, 26. Sahe Lc. vielleicht in dem Tische der heiligen Brodte eine sinnbildliche Präfiguration des Mahles des Neuen Bundes, an welchem nicht allein die Priester, sondern, nach dem Vorbilde Davids und der Seinen, alle theilnehmen sollten? Wie dem sei, die universalistisch freie Tendenz der Erzählung ließ den Pauliner nicht anstehen sie der Substanz nach von seinen Vorgängern herüberzunehmen. Nur ist aus Mc. der Ausspruch Mc. 27 weggelassen, welcher, bei Mißverständniß des tiefen Sinnes, wegen des Anfangswort „der Sabbath ist um des Menschen willen", dem Pauliner anstößig sein konnte. Aus demselben Grunde ließ Lc. die Berufung auf das Dienstthun der Priester am Sabbath nach dem Gesetze, Mt. v. 5, bei Seite. Auch ließ der spätere christologische Standpunkt des Lc. nicht mehr zu, den Ausdruck „Menschensohn", mit Mc. für identisch mit „Mensch" (s. Aelt. Ev. 69) zu halten. Er sahe deshalb in diesem Ausdruck, wie Mt. vor ihm, den dem Daniel entlehnten Messiastitel.

Lc. 6, 6—11. Mc. 3, 1—6. Mt. 12, 9—14. Die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand in einer jüdischen Synagoge, das Symbol der Dürre der jüdischen Theocratie, in welche durch Jesus neues Leben gebracht wurde (Aelt. Ev. S. 204), nahm Lc. gleichfalls herüber, weil sie zu seiner Auffassung paßte. Die verdorrte Hand (Mc. und Mt.) ist bei Lc. die rechte Hand. Rechts ist bei den Hebräern das Sinnbild des Besseren. Die rechte Hand ist die bessere; daher: „wenn deine rechte Hand (das Beste und Liebste, was du hast) dich ärgert, haue sie ab". Jesus sitzt „zur rechten Hand" Gottes, Mc. 14, 62, und wurde durch Gottes „rechte Hand" erhöht, Ap.-Gesch. 2, 33. Die Hand der Freundschaft ist „die rechte Hand", Gal. 2. 9. Vgl. Mt. 25, 33 und anderwärts. Dem Manne in der Synagoge war nicht nur eine Hand, sondern die rechte Hand verdorrt, seine beste Kraft erlahmt. So war in der Synagoge auch selbst das Beste, dessen sich der Jude rühmen mochte, verdorrt und vertrocknet. Vgl. Lc. 23, 31 und Mc. 11, 20. 21; Mt. 21, 19. 20, wo ebenfalls „das dürre Holz" und „der verdorrte Feigenbaum" Sinnbilder der jüdischen Nation sind[1]).

[1]) Hieron. Comm. in Mt. II. p. 77: »usque ad adventum Salvatoris arida manus in Synagoga fuit Judaeorum et Dei opera non fiebant in ea: postquam ille venit in terras, reddita est Judaeis — dextra et operi restituta.«

Nicht ohne Bedeutung ist ferner die allein bei Lc. v. 11 vorkommende Auffassung: „sie wurden voll Unverstand" (ἄνοια). Die Männer der Synagoge mochten Eifer für das Sabbathsgesetz zeigen, aber es war ein Eifer ohne Verstand. Vgl. Röm. 10, 2.

Lc. 6, 14. Mc. 3, 16—19. Mt. 10, 2—4. Nicht ohne Bedeutung im pauliniſchen Evangelium ist die Weglassung von πρῶτος als Ehrenname des Petrus, Mt. v. 2 (Aelt. Ev. S. 150). Daß Jesus bei dieser Gelegenheit dem Simon den Ehrennamen des Petrus gab (ἐπέθηκεν ὄν. τῷ Σίμ. Πέτρον), Mc. 16, wird so verändert und abgeschwächt, daß „Jesus ihn auch wohl Petrus nannte". Der Beiname „Boanerges, Donnerssöhne", Mc. 17, eine ehrenvolle Auszeichnung zweier Auserlesener aus der Zwölfzahl, blieb aus demselben Grunde bei Seite. Der gerufene „Zöllner", Mt. 10, 3, dessen Einsetzung in den Apostolat durch ein Festmahl (δοχὴ μεγάλη) gefeiert wurde, Lc. 5, 29, ist nicht Matthäus der Evangelist der Judenchristen. Letzterer, Mt. 9, 10 (s. oben S. 81), ist bei Lc. einfach und ohne irgend eine besondere Unterscheidung einer der Zwölf, dazu bestimmt, im vierten Evangelium ganz und gar ignorirt zu werden. Die Stelle des unbekannten Lebbäus (Mt.) und Thaddäus (Mc.) wird dem erst später als Bruder des Jacobus, dem berühmten Haupt der jerusalemischen Gemeinde, in der Tradition hervortretenden Judas, Jud. 1. Ap.-Gesch. 1, 13, Joh. 14, 22, eingeräumt, während Judas Ischarioth, welcher Jesum überliefern (Mc. und Mt.) sollte, hier zuerst „Verräther" (προδότης) genannt wird. Dieser Zwölfzahl gab Jesus schon damals den erst später aufgekommenen Amtstitel der „Apostel", einen Titel, dessen sich Lc. von nun an in seinem Evangelium bedient so oft er die Zwölfzahl meint, im Unterschiede von den Siebzig oder auch andern Jüngern, 9, 10; 17, 5; 22, 14; 24, 10 (s. oben S. 60).

Lc. 7, 36—50. Mc. 14, 3—9. Mt. 26, 6—13. Die Identität der Erzählung des Lc. und der der beiden andern Synoptiker ergiebt sich aus folgenden Punkten, in welchen sie übereinstimmen. In beiden Erzählungen eine Mahlzeit im Hause des Simon, welcher bei Mc. und Mt. „der Aussätzige" (Symbol des Pharisäismus) genannt und bei Lc. als ein Pharisäer vorgestellt wird. In beiden (Mc. 3 und Lc. 37) kommt eine Frau vor, welche einen alabasternen Krug trägt, der mit Balsam gefüllt ist, und Jesum salbt. In beiden giebt diese Handlung Anlaß zur Unzufriedenheit der Gäste und nimmt Jesus das salbende Weib in Schutz. Ueberdies ergiebt sich die Identität daraus, daß Lc., nachdem er diesen Vorgang mitgetheilt, später die Erzählung des Mc. und Mt. aus dem Zusammenhange weggelassen hat. Daß auch der vierte Evangelist die beiden Erzählungen für identisch hielt, geht aus der Weise hervor, wie er aus beiden Redactionen seinen Bericht zusammengestellt hat (S. Ev. n. Joh. S. 278). Liegt nun der Erzählung des Lc. die ältere Tradition des Mc. und Mt. zu Grunde, so hat man auch hierin eine Probe, wie Lc. oder die pauliniſche Tradition vor ihm eine ältere Erzählung im Geiste des Paulus umgearbeitet

hat. Das Weib aus Bethanien, welches Jesum verehrte, wird hier eine Sünderin, die nicht, so wie jene, das Haupt Jesu salbte, sondern, als Beweis der Demuth, seine Füße küßt und salbt, und aus Dankbarkeit für die von Jesu empfangene Vergebung ihrer vielen Sünden, v. 47, seine Füße mit ihren Thränen netzt und mit ihrem Haupthaar trocknet. Der Einfluß des Paulinismus auf die veränderte Vorstellung des Lc. ist unverkennbar. In Simon wird der Pharisäer gezeichnet, welcher, trotzend auf seine eigene Gerechtigkeit, des Christus nicht bedarf, ihm mit Gleichgültigkeit begegnet und auf „die Sünder" mit Verachtung niedersieht. In der Frau dagegen wird die Bußfertige dargestellt, welcher viel vergeben ist und die darum auch viel liebt. Zur Form des Gleichnisses Lc. 41. 42 kann der Stoff von Mt. 18, 23 ff. geliefert sein.

Lc. 8, 4—15. Mc. 4, 1—20. Mt. 13, 1—23. Das Gleichniß vom Säemann, nach Mc. und Mt. am Ufer des galiläischen Sees bei Capernaum zu dem Volkshaufen gesprochen, wird von Lc. nach der Erzählung einer Reise Jesu gestellt, auf welcher er, von den Zwölf und einigen Frauen begleitet, von Stadt zu Stadt und von Flecken zu Flecken das Evangelium vom Gottesreiche einer Schaar verkündigt, die von Stadt zu Stadt fort und fort sich ihm anschließt, 8, 1—3. Die Zwölf, v. 9 (vgl. v. 1), fragen ihn nicht, wie Mt. 10 (vgl. Mc. 10), warum er zu der Menge in Gleichnissen rede, sondern nach der Bedeutung des vorgetragenen Gleichnisses, und zeigen darin, eben wie Mc. 13, ihr geringes Verständniß. Nimmt nach Mc. 15 und Mt. 19 der Teufel die gute Saat hinweg, die in den Herzen der Menschen ausgestreut wurde, so thut er dies nach Lc. v. 12, „damit sie nicht durch den Glauben selig würden." Das gepredigte „Wort" ist hier unter dem Einfluß des Paulinismus zur Predigt der Rechtfertigung durch den Glauben geworden. Sie, die „für eine Zeitlang" sind (*προσκαιροί*), Mc. 17, Mt. 21, werden demzufolge als solche vorgestellt, die „eine Zeitlang glauben" Lc. v. 13, während das Aergernißnehmen am Gottesreich, die Folge von Bedrückung und Verfolgung, Mc. 17, Mt. 21, bei Lucas, sichtlich mit dem Blick auf spätere jüdische Christen, als Abfall (*ἀφίστανται*) vom wahren, als Rechtfertigung durch den Glauben aufgefaßten Christenthum dargestellt wird, Lc. v. 13. Auch das „Festhalten" (*κατέχειν τὸν λόγον*), welches Lc. v. 15 dem „Annehmen" des Wortes (*παραδέχεσθαι*) hinzufügt, ist paulinisch. Vgl. 1. Cor. 15, 2: *δι' οὗ* (*τοῦ εὐαγγελίου*) *σώζεσθε — εἰ κατέχετε.*

Lc. 8, 19—31. Mc. 3, 31—35. Mt. 12, 46—50. Die Art, wie Jesus in Beziehung auf das Gottesreich seiner Verwandtschaft nach dem Fleisch keine Wichtigkeit zuerkennt, mußte schon an sich dem Pauliner willkommen sein. Zu beachten ist überdies, wie der paulinische Evangelist, welcher eben wie seine Vorgänger die wahre Verwandtschaft Jesu in seine geistige Gemeinschaft mit denen setzt, die den Willen Gottes thun, vor allem hervorhebt, daß hier das Hören nicht genug ist, sondern das Thun gefordert wird. Wieviel hatten

nicht die Zwölf, vor allem hinsichtlich der universalistischen Tendenz der Lehre Jesu gehört, ohne sich danach zu achten. Wies Jesus, Mt. 49, allein auf seine Jünger (die Zwölf), die nach Mc. 34 vielleicht mit andern rund um ihn her saßen, als auf seine wahren Verwandten, so ließ Lc., welcher als Pauliner in den Zwölf keine wahren Geistesverwandten Jesu sah, diesen Bericht aus dem Zusammenhange des Mt. und Mc. bei Seite. Der Ausspruch wird allgemein. Die Anwendung auf die Zwölf unterbleibt.

Lc. 8, 22—25. Mc. 4, 35—41. Mt. 8, 23—27. Bemerkenswerth ist hier in den drei Redactionen die Climax in der Titulatur. Bei Mc. v. 38 nennen die Jünger Jesum διδάσκαλος (Lehrer = Rabbi), bei Mt. v. 25 κύριος (Herr), bei Lc. 8, 24 ἐπιστάτης (Oberhaupt). Vgl. Mc. 9, 5 Rabbi, Mt. 17, 4 Herr, Lc. 9, 33 ἐπιστάτης. Bei Mc. v. 40 verwies Jesus seinen Jüngern allein ihre Furchtsamkeit (die Worte: wie habt ihr keinen Glauben" scheinen von Deut.-Mc. hinzugefügt und haben in jedem Falle keinen Nachdruck); bei Mt. v. 26 wird ihre „Kleingläubigkeit" gezeichnet; bei Lc. v. 25 fragt Jesus: „wo ist euer Glaube"? um hervorzuheben, daß den Zwölf der Glaube, d. i. nach Paulus, das Wesentliche in der Religion gebrach.

Lc. 8, 26—39. Mc. 5, 1—20. Mt. 8, 28—34. Haben wir recht gesehen (Aelt. Ev. S. 206—208), daß diese Erzählung eine symbolische Schilderung der Erlösung der Heidenwelt von der Legion Dämonen ist, in deren Macht sie sich befand, so paßte auch diese Erzählung vorzüglich in das heidenchristliche Evangelium. Was die Erzählung des Lc. unterscheidet, ist die dogmatische Veränderung der Hinwegsendung „aus der Gegend", Mc. 5, 10, in eine Verweisung in „den Abyssus", den Ort der Peinigung, Mt. 29, und die Angabe, daß man den geretteten Dämonischen nicht nur „gekleidet und gut bei Verstande sitzen sah," sondern sitzen „zu den Füßen Jesu" (vgl. Lc. 10, 39). Bedeutung hat, bei der Anwendung auf die Heidenwelt, auch der Zusatz des Lc., daß der Kranke „seit langer Zeit" (ἐκ χρόνων ἱκανῶν, v. 27 und πολλοῖς χρόνοις, v. 29) besessen gewesen. Der erlöste Heide endlich ist nicht dazu bestimmt, wie Jesu damalige Jünger, mit ihm das jüdische Land zu durchreisen, sondern in sein Haus zu gehen und bei seinen Hausgenossen, d. i. in seinem Kreise unter den Heiden, die großen Thaten Gottes zu erwähnen. Dieser Zug, der bei Mt. fehlt, wurde von Lc. aus Mc. herübergenommen.

Lc. 8, 40—42. 49—56. Mc. 5, 21—24. 35—42. Mt. 9, 18—19. 23—26. Die Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Jairus wurde von Lc. aus Mc. und Mt. herübergenommen. Die Redaction des Lc. unterscheidet sich von der der beiden anderen synoptischen Evangelisten dadurch, daß während bei Mc. 38—40 und Mt. 23, 24 die Trauerklage in das Sterbehaus, der Mißverstand der Worte Jesu und das damit in Verbindung stehende Lachen allein auf Rechnung des versammelten Haufens gesetzt ist, bei diesen Dingen nach Lc. auch der jüdische Oberste und sein Weib, ja sogar die drei auserwählten Jünger,

ungeachtet der Verheißung Jesu σωθήσεται, Lc. 50, betheiligt sind. Auch sie erscheinen hier deshalb als Menschen, für welche die lebendigmachende Kraft Jesu ein Geheimniß ist, und finden das Wort des Meisters Mc. 39, Mt. 24, Lc. 52 ungereimt, „indem sie wußten, daß das Kind gestorben war," Lc. 53.

Lc. 8, 43—48. Mc. 5, 25—34. Mt. 9, 20—22. Die Unfähigkeit zu begreifen, daß von Jesu „Heilkraft ausgegangen," und er so Grund hatte, zu fragen, „wer ihn angerührt habe," — von Mc. v. 31 „den Jüngern" zugeschrieben, wird vom Pauliner insbesondere auf Rechnung des Petrus gebracht (ὁ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ, Lc. 8, 45). Auch hier achte man ferner auf den Gebrauch von ἐπιστάτης, Lc. 45, wo Mc., v. 31, die Jünger Jesum ohne Ehrentitel anreden läßt. Ueber ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ, Lc. 47, wurde schon oben S. 151 das Nöthige bemerkt. Dieser Zug hängt überdies mit der ursprünglich symbolischen Bedeutung der Erzählung zusammen. Das Weib, welches an dauerndem Blutflusse, dem Sinnbilde der Unreinheit bei den Juden (Lev. 12, 2. 5. f.), gelitten hatte, stellt symbolisch das jüdische Volk vor, auf welches vielleicht auch die Zahl 12 anspielt (auch die Tochter des jüdischen Obersten war 12 Jahre alt). Die Aerzte, unter deren Behandlung die Plage statt sich zu bessern ärger geworden war (Mc.), sind die jüdischen Meister. Was diese nicht (Lc. schreibt noch allgemeiner „niemand") hatten thun können, vermag Jesus, der Reformator des unreinen Judenthums, von welchem mittelst des Glaubens (des gläubigen Anrührens Jesu) v. 28 ein Strom des (geistigen) Lebens ausgeht, und von welchem deshalb allein Rettung für die Kranke zu erwarten war.

Lc. 9, 10—17. Mc. 6, 30—44. Mt. 14, 13—21. Die wunderthätige Speisung von fünf Tausend ist ihrem Ursprunge nach eine symbolische Vorstellung der sittlichen Macht des Wortes Jesu, Tausende Hungriger (die Heidenwelt) zu speisen, ohne daß der Vorrath sich vermindert und so, daß noch zwölf volle Körbe (das Symbol der 12 Stämme) übrig bleiben, so daß durch diese Speisung, wie reichlich immer, die Juden nicht verkürzt werden[1]). Dieses schon bei Mc. und Mt. zu einer materiellen Thatsache erwachsene Symbol wird von Lc. mit unbedeutenden Aenderungen herübergenommen. Bei der Voraussetzung, daß Lc. in den Tausenden ausschließlicher ein Sinnbild der Heidenwelt sah, läßt sich vielleicht erklären, daß der Vorgang bei Lc. v. 10, mittelst Vorausnahme von Mc. 8, 22, im Umkreise von Bethsaida (Julias) an der Nordostseite des Meeres statt hatte, wo die Bevölkerung größtentheils heidnisch war[2]).

Lc. 9, 18—27. Mc. 8, 27—9, 1. Mt. 16, 13—28. Lc. läßt 9, 24 „die Jünger" weg, und läßt Jesum an die „Menge" im allgemeinen das Wort von dem Tragen des Kreuzes und der Erwartung der Zukunft richten.

---

[1]) S. Aeltestes Ev. S. 210.

[2]) Ueber die Weglassung der zweiten Speisung (Mc. und Mt.) s. oben S. 121.

Lc. 9, 28—36. Mc. 9, 2—13. Mt. 17, 1—13. Die Veränderung der Gestalt Jesu ist, vor allem in der Objectivirung, in welcher sie bei Lc. vorkommt (s. oben S. 149), ein sinnreiches Bild der Weise, wie Jesus, gegen die zweite Periode seines Lebens hin, die bei Lc. mit 9, 51 beginnt, unter dem Gesichtspunkt des Christus erscheint, der durch Leiden zu seiner Herrlichkeit eingehen sollte. Seine Gestalt ist bei Lc. denn auch noch glänzender, v. 29 (ἐξαστράπτων, vgl. die Engelgestalt 24, 4) als bei Mc. und Mt. Gereichte die Idee eines leidenden Messias den Zwölf zu einem dauernden Anstoß, so sprechen, nach dem Bericht des Lc., Moses und Elias „von dem Ausgange, den er zu Jerusalem erfüllen sollte", v. 31. Das Kreuz, das Aergerniß der Juden, wird von den zwei großen Heroen des A. B. angekündigt, so daß das Aergerniß durch das A. T. selber, echt paulinisch, widerlegt wird. Daß Petrus für die Männer Hütten bauen will, v. 33, erzählen auch Mc. und Mt. Allein Lc. fügt v. 33 hinzu, daß „Petus nicht wußte, was er sagte", mit andern Worten, durch die Aeußerung des Wunsches, daß die Männer bleiben möchten, bewies er, daß er von dem vorübergehenden Charakter des A. B. nichts begriff (vgl. Mc. 6). Auch meldet Lc. allein, daß die Jünger „erschraken", als sie die Koryphäen des A. B. in der Wolke verschwinden sahen. Auch bemerke man die Veränderung von ἀκούετε αὐτοῦ (Mc. Mt.) in αὐτοῦ ἀκούετε, Lc. 35, durch welche die Entgegenstellung Jesu und des Moses, des israelitischen Gesetzgebers, und Elias, des Reformators der Theocratie, erst deutlich hervortritt. Sinnreich ist auch, daß sobald dieser Vorzug Jesu von der Himmelsstimme ausgesprochen worden, Jesus allein gefunden wird, Lc. 35, so daß nun weiter vom A. B. keine Rede sein kann, und so denn auch Mc. 9—13 von Lc. supprimirt wird. Endlich wird bei Lc. das Schweigen über diese universalistische Scene nicht dem Befehl Jesu zugeschrieben (Mc. 9, Mt. 9), sondern allein auf Rechnung der jüdischen Jünger gebracht, v. 36.

Lc. 9, 37—49. Mc. 9, 14—29. Mt. 17, 14—21. Die Austreibung eines Dämon hat in den nördlichen Strecken des Landes, im Umkreise von Bethsaida (Mc. und Mt. Cäsarea Philippi) statt, so daß der Kranke, im Sinne des Lc., für einen Heidentypus gelten konnte. Die Ohnmacht der Zwölf, diesen Dämon auszutreiben, Lc. 40, wurde von dem paulinischen Verfasser Lc. 9, 37—43 beifällig von seinen Vorgängern herübergenommen. Der Ausruf der Entrüstung über dieses „ungläubige Geschlecht, Lc. 41, welcher bei Mt., in Verbindung mit v. 19—20 und zufolge des αὐτοῖς und φέρετε Mc. 19, nicht den Jüngern, sondern den Personen galt, die den Besessenen zu Jesu brachten, wird von Lc., wie die Veränderung von φέρετε in den Sing. προσάγαγε, wodurch der Vater des Kranken von den mit ὑμᾶς und ὑμῶν gemeinten Personenunterschieden wird, dies ergiebt, an die Zwölf gewendet, und darum auch das Wort διεστραμμένη (verkehrtes Geschlecht) aus Mt. 17, mit Abweichung von Mc. 19, herübergenommen. Hieraus erklärt sich dann weiter von selbst bei Lc. die Weglassung von Mt. 19 und 20, was nach der Anwendung von Lc. 41 auf die

Zwölf nicht mehr in den Zusammenhang paßte. Daß Lc. das „Fasten" Mt. 21 wegließ (vgl. Mc. 29), versteht sich auf seinem Standpunkt von selbst.

Lc. 9, 43—45. Mc. 9, 30—32. Mt. 17, 22. 23. Die Ankündigung von Jesu Leiden und von seiner Auferstehung, welche bei Mt. v. 23 die Zwölf mit Trauer erfüllt, wird nach Mc. v. 32 von ihnen nicht begriffen. Um dies noch deutlicher herauszustellen, fügte Lc. v. 45^{b} dem Text des Mc. noch die Worte hinzu: „es war ihnen verborgen worden, damit sie es nicht begriffen". Der Evangelist bezieht dies allein auf das Leiden Jesu und läßt die Auferstehung (Mc. und Mt.) bei Seite. Das Evangelium des Kreuzes war für die Zwölf ein Geheimniß, ein κεκαλυμμένον. Die ἀποκάλυψις desselben war für Paulus aufbewahrt, 1. Cor. 2, 10, vgl. 1, 23. 24. Dieselben Bemerkungen gelten für Lc. 18, 34, vgl. mit Mc. 10, 34 und Mt. 20, 19. Auch da fügte Lc. der Ankündigung des Leidens Jesu die Bemerkung hinzu, daß „die Zwölf (v. 31) von diesem allen nichts begriffen, daß dieses Wort ihnen verborgen war und sie nicht verstanden, was gesagt war", v. 34.

Lc. 9, 46—50. Mc. 9, 33—41. Mt. 18, 1—5. Nach Mc. 34 wurde unter den Zwölfen die Frage besprochen, „wer der Größte sei" (τίς μείζων), mit andern Worten, worin die wahre Größe bestehe (vgl. Mt. 18, 1). Bei Lc. wird es ein persönlicher Rangstreit zwischen den Zwölf (τίς ἂν εἴη μείζων αὐτῶν) v. 46.

Lc. 10, 25—37. Mc. 12, 28—34. Mt. 22, 35—40. In Abweichung von der älteren Ueberlieferung bei Mc. stellt Lc. den Gesetzesgelehrten, nach dem Vorgange des Mt., als einen solchen vor, der zu Jesu mit einer feindlichen Absicht kam (ἐκπειράζων αὐτόν), v. 25. Die Identität der Erzählung des Lc. mit den beiden anderen Evangelisten kann, wegen der späteren absichtlichen Weglassung derselben bei Lc. aus dem Zusammenhange des Mc. und Mt., nicht zweifelhaft sein. Um so mehr Gewicht erhält hierdurch die Frage, was Lc. bewogen habe, die geniale Antwort Jesu auf die Frage nach dem größten Gebot einem Gesetzesgelehrten in den Mund zu legen. Die Antwort hierauf liegt auf der Hand. Der paulinische Evangelist, welcher schon Mt. 5, 17 supprimirt hat (s. S. 47), will soviel möglich vermeiden, Jesum als einen Lobredner des Gesetzes darzustellen, und läßt deshalb nicht Jesum, sondern den Gesetzesgelehrten das große Gebot verkündigen, während Jesus nichts anderes thut, als daß er den Gesetzesgelehrten nach seiner Meinung fragt und ihn „lobt, weil er gut geantwortet hatte", v. 28. Inzwischen unterläßt Lc. nicht, dieses Lob zu mäßigen, indem er hervorhebt, daß der Gesetzesgelehrte das Gebot der Liebe seiner wahren Bedeutung nach nicht durchschaute, v. 29, und fügt demzufolge ein vielleicht von anderwärts entlehntes Gleichniß von dem barmherzigen Samariter hinzu, um ins Licht zu stellen, daß die Liebe, weit entfernt sich allein, wie der Gesetzesgelehrte meinte, auf den Volksgenossen und Bruder zu erstrecken, alle umfasse, und daß der Sinn dieses Gebotes sogar besser von einem Samariter, als von einem jüdischen Priester und Leviten begriffen wurde, v. 30—37.

Lc. 11, 15. Mc. 3, 22. Mt. 12, 24. Lucas übergeht, wie Mt., den Bericht Mc. 3, 21. War dieſe unzweifelhaft urſprüngliche Nachricht ſchon in den judenchriſtlichen Kreiſen des Mt. anſtößig, wie viel mehr für einen Pauliner.

Lc. 17, 11. Mc. 10, 1. Mt. 19, 1. Nach Mc. nimmt Jeſus auf ſeiner Reiſe nach Jeruſalem den Weg durch Peräa, gegen die Gewohnheit der jüdiſchen Feſtreiſenden, welche den kürzeren Weg durch Samarien vorzogen, Jos. Ant. XX, 6, 1. Er hebt dies mittelſt der Partikel *καί* hervor. „Jeſus ging nach Judäa und zwar (*καί*) jenſeit des Jordan. Nach Lc. dagegen reiſt Jeſus mitten durch Samarien und Galiläa *διὰ μέσον Σαμ. καὶ Γαλ.*). Man hat dieſe Worte ſo erklärt, daß Jeſus vom Weſten her oſtwärts reiſte, quer der Grenze entlang, welche beide Länder von einander ſchied. Obgleich dieſe Auffaſſung grammatiſch möglich iſt, und die Voranſtellung Samariens zu verbieten ſcheint, an eine Reiſe aus Galiläa vom Norden ſüdwärts hin durch Samarien zu denken, ſtimmt doch dieſe Erklärung nicht mit dem Umſtande, daß Jeſus, auch nach Lc., vom Norden des Landes, 9, 10. 18. 28. 37, die Reiſe nach Jeruſalem unternahm. Daß Jeſus durch Peräa reiſte, wird durch die Vorgänge auf der Reiſe gefordert, die Lc. ſelber berichtet, durch die Unterredung Jeſu mit Phariſäern, v. 20, mit Eltern, welche ihre Kinder zu ihm bringen, 18, 15—17, und mit einem (jüdiſchen) Oberſten, 18—23, Vorgänge, die nicht nach Samarien verlegt werden können, wo dergleichen Begegnungen mit Juden nicht ſtatt haben konnten. Geſchichtlich reiſte alſo Jeſus durch Peräa, nicht aus Volkshaß um Samarien zu vermeiden, ſondern weil er als Jude in jener Landſchaft nicht auf eine günſtige Aufnahme hoffen konnte und ſeine perſönliche Wirkſamkeit, ungeachtet ſeiner univerſaliſtiſchen Principien, ſich auf Iſrael beſchränkte. Im Widerſtreit mit der Geſchichte bringt Lc. Jeſum mit Samarien in perſönliche Berührung. Schon 9, 51, bei der erſten Erwähnung der Reiſe, befindet ſich Jeſus in der Nähe eines ſamaritiſchen Fleckens, v. 52, ohne daß klar wird, wie, da ſich Jeſus v. 50 (vgl. v. 10) noch in der nördlichen Gegend des Landes befindet. Das Wenige, was Lc. von dieſer Reiſe durch Samarien zu erzählen weiß, kann überdies auf hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit keinen Anſpruch machen. Daß die Söhne des Zebedäus, 9, 54. 55, Feuer vom Himmel befehligen wollen, die ungaſtlichen Samariter zu verzehren, mag den Charakter der Jünger ausdrücken, kann aber nicht geſchichtlich ſein, da nicht vorausgeſetzt werden kann, daß ſie meinen konnten, daß auf ihr Wort Feuer vom Himmel, wie in Elias Tagen, herniederkommen werde. Auch die Heilung von zehn Ausſätzigen iſt als Thatſache unwahrſcheinlich, und der Umſtand, daß der einzige dankbare ein Samariter war, ein Fremdling (*ἀλλογενής*), zu tendenziös und zu ſehr zufällig, um für etwas anderes, als eine ſymboliſche Erzählung, gehalten werden zu können. Die Veränderung des Weges der Reiſe bei Lc. muß daher auf Rechnung des Verfaſſers geſetzt werden, oder der Ueberlieferung, welcher er folgt und durch welche er den univerſaliſtiſchen Charakter Jeſu nicht nur in Worten, ſondern auch durch Thatſachen ausdrücken wollte. Die Reiſe durch Samarien und

die vorausgesetzte Wirksamkeit Jesu in diesem Lande ist im Lucasevangelium ein Gegenstück zu Mt. 10, 5, wo Jesus seinen zwölf Jüngern verbietet, sich nach irgend einer Stadt der Samariter zu begeben und ihnen befiehlt, ihre Sendung „auf die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel" zu beschränken. Scheint gegen diese Auffassung von Lc. 17, 11 die ungeographische Stellung Samariens vor Galiläa zu sprechen, so kann dies füglich daraus erklärt werden, daß es dem Verfasser um Samarien an erster Stelle zu thun war, wenn man nicht vorzieht anzunehmen, daß nach der Veränderung von πέραν τ. Ἰορδ. in διὰ μέσου Σαμ. Galiläa durch einen spätern Redactor aus Mt. 19, 1 dem Texte hinzugefügt worden. Es wird dieses im 6ten Theil besprochen werden[1]). Daß Lc. die Reise durch Samarien für geschichtlich hielt, leidet keinen Zweifel, aber der universalistische Charakter des Christenthums, welcher ursprünglich allein in Worten Jesu ausgesprochen gewesen, brachte es mit, wie man meinte, daß Jesus auch thatsächlich eine Reise durch das nichtjüdische Samarien gemacht habe. Noch weiter als Lc. geht der vierte Evangelist, welcher nach dem Vorgange desselben Jesum auch eine Reise von Galiläa durch Samarien machen läßt, Joh. 4, 4, ihn dort mit einem samaritischen Weibe zusammenbringt, und ihn sogar die Wahrheit verkündigen läßt, daß die wahre Religion ebensowenig von Jerusalem als von Garizim abhängig sei, mit dem Erfolge, daß viele Samariter an ihn glauben um des Zeugnisses willen des Weibes, und in noch größerer Zahl, nachdem sie während des Aufenthalts Jesu in ihrer Mitte ihn hatten persönlich kennen lernen. Dieses und jenes ist keine Geschichte, aber der Ausdruck des Geistes Jesu in historischem Gewande (s. Ev. n. Joh. S. 271—273).

Lc. 18, 15. Mt. 10, 13. Mt. 19, 13. Auch in diesen Pericopen sticht die Beschränktheit der Zwölf (ἐπετίμων αὐτοῖς) gegen die Milde Jesu ungünstig ab.

Lc. 18, 18—30. · Mc. 10, 17—31. Mt. 19, 16—30. Den Reichen (Mc.), nach Mt. „einen Jüngling", dessen gesetzliche Tugend von Jesu für ungenügend erklärt wird, stellt Lc. nicht ohne Absicht als einen (jüdischen) Oberen dar.

Lc. 18, 31—34. Mc. 10, 32—34. Mt. 20, 17—19. Allein Lc. hat hier die Angabe, daß das von Jesu angekündigte Leiden die Erfüllung der Weissagung, insbesondere der vom leidenden Knechte Gottes, Jes. 53, sein solle. Siehe weiter, was zu Lc. 9, 42—45 angegeben worden.

Lc. 18, 35—43. Mc. 10, 46—52. Mt. 20, 29—34. Ist der jüdische Blinde Bar-Timai, d. i. eines Blinden Sohn (s. Lightfoot zu d. St. und Aelt. Ev. S. 221), welcher Jesum als „Davids Sohn" begrüßt und von ihm sehend gemacht wird, ein Sinnbild der jüdischen Nation, deren Bekehrung Jesus sich zu Jerusalem zu widmen bereit steht (Aelt. Ev. S. 221. 222), so ist zu beachten, wie Lc. hierauf sogleich, in der Weise eines Seitenstücks, die Bekehrung des Zöllners Zacchäus, des wahren Abrahamssohnes, folgen läßt. (Vgl. später Theil 4.)

[1]) Siehe hierüber Theil 6, §. 11, 13.

Lc. 19, 29—44. Mc. 11, 1—11. Mt. 21, 1—11. Lc. läßt aus dem Text des Mt. v. 5, die messianische Weissagung Zach. 9, 9 bei Seite (s. oben S. 81) und läßt die Jubelrufe nicht nur von vielen (πολλοί), Mc. 8, 9, die bei Mt. v. 8 schon zu einem πλεῖστος ὄχλος werden, sondern durch „den ganzen Haufen seiner Jünger", Lc. 37, erhoben werden, läßt jedoch den jüdischen Ehrentitel „Sohn Davids" Mt. 9 und die Lobeserhebung des „Königreiches unseres Vaters David", Mt. 10, bei Seite, Ausdrücke, die für den Pauliner (s. oben S. 80) keinen Werth hatten. Als Gegenstück fügt Lc. dem Freudenjubel des Volkes in den Texten seiner Vorgänger den Ausdruck der Antipathie seitens der Pharisäer, welche Jesum mit dem Namen διδάσκαλος, und nicht, wie die Jünger, mit ἐπιστάτης anreden, Lc. 39, und die Antwort Jesu v. 40b hinzu. Jesus weint über die Hartnäckigkeit Jerusalems, dessen Bewohnern „der Friede Gottes verborgen blieb", und sagt den Untergang der jüdischen Nation durch fremde Kriegsheere zur Strafe für das Verkennen des Heils, mit welchem Gott sie heimgesucht hatte, vorher, Lc. 39—44. In dem was so Lc. wegläßt und hinzufügt, erkennt man die antijudenchristliche Tendenz des paulinischen Verfassers.

Lc. 19, 45—48. Mc. 11, 15—19. Mt. 21, 12—17. Die Erzählung von der Tempelreinigung hat Lc. mit Mc. und Mt. gemein. Nur trägt der Pauliner Sorge, daß der Eifer Jesu für den sichtbaren Tempel von Uebertreibung frei bleibt, und läßt deshalb Mc. 16 weg. Standen die Worte (Bethaus) „für alle Völker" im Proto-Mc., was dem Zweifel unterliegen kann (Aelt. Ev. S. 162), so lag auf der Hand, daß Lc. sie wegließ, weil sie, wie universalistisch sie lauten mögen, im Grunde antipaulinisch sind, da sie den jüdischen Tempel, in Uebereinstimmung mit dem jüdischen Universalismus, jedoch im Widerspruch mit Paulus, zu der Stätte erheben, wo einst nicht allein Israel, sondern auch die Heiden Gott anbeten sollten. Weggelassen wird von Lc. auch hier das „Hosanna" zur Ehre des Sohnes Davids, Mt. 15. 16, ein Titel, den sich Jesus am zuletzt angef. O. gefallen läßt.

Lc. 20, 1—8. Mc. 11, 27—33. Mt. 21, 23—27. Den Pauliner erkennt man an dem Worte εὐαγγελίζεσθαι, welches Lc. v. 1 dem διδάσκειν hinzufügt (vgl. oben S. 28). Die jüdischen „Hohenpriester", die bei Mc. und Mt. den Priesterstand im Sanhedrin repräsentiren, machen bei Lc. der allgemeinen Benennung „Priester" Platz, v. 1. Ueber den Ausdruck ὁ λαός und ὁ λαὸς ἅπας wurde schon oben geredet, S. 151.

Lc. 20, 9—19. Mc. 12, 1—12. Mt. 21, 33—46. Der universalistische Charakter des Gleichnisses von den Weingärtnern, welches Lc. mit Mc. und Mt. gemein hat, tritt vor allem in den Worten hervor: „er wird den Weinberg andern geben," Lc. 16, Mc. 9, Mt. 41. Lucas blickt hier sichtlich auf die Berufung der Heiden. Daß Israel den Messias verwerfen und daß Gott den Weinberg andern geben würde, war nach dem Erachten der Juden unmöglich

(μὴ γένοιτο) und im Widerſpruche mit der dem Volke gegebenen Zuſage, Lc. 16 (vgl. Röm. 9, 6. 7). Der Pauliner beantwortet ihr μὴ γένοιτο, eben wie Paulus am a. O., mit einer Berufung auf die Schriften. Haltet ihr das für unmöglich: „was iſt denn das, was geſchrieben ſteht“ u. ſ. w.? Was ſie für unmöglich erklären, war durch die Schrift vorhergeſagt! Das Citat, aus Pſ. 118, 22 entlehnt, bei Mc. und Mt. einfach eine beſtätigende Anführung, wird bei Lc. eine Weiſſagung der Verwerfung des Meſſias durch die Juden. Da jedoch in den angeführten Pſalmworten allein von der Verwerfung und Erhöhung des Meſſias und nicht von Strafe für die Verwerfung die Rede iſt, ſcheinen die Worte „wer auf dieſen Stein fällt, wird zerſchellen, auf welchen er aber fällt, den wird er zermalmen“, Lc. v. 17, da ſie nirgend ſchon im A. T. vorkommen, für eine Erweiterung des Citats aus dem Gedächtniſſe gehalten werden zu müſſen, vielleicht als Erinnerung aus Jeſ. 8, 14. 15, wo von Gott geſagt wird, daß er „für Iſrael und Juda ein Stein des Anſtoßes und ein Fels des Strauchelns ſein werde,“ ſo daß ihrerſeits viele an ihm ſtraucheln, fallen und zerſchmettert werden ſollen“ (LXX πεσοῦνται καὶ συντριβήσονται).

Lc. 20, 20—26. Mc. 12, 13—27. Mt. 22, 15—22. Lc. beſchreibt die „etlichen der Phariſ., die man zu Jeſu abſandte,“ Mc. 13 (nach Mt. 15 „Jünger der Phar.“), echt pauliniſch als Menſchen, „die es heuchelten, Rechtſchaffene zu ſein“ (vgl. Lc. 10, 29 und 16, 16).

Lc. 20, 27—28. Mc. 12, 18—27. Mt. 22, 23—32. Das Geſpräch über die Auferſtehung wird von Lc. nach der pauliniſchen Auferſtehungslehre modificirt. Die Auferweckten Gerechten „können nicht mehr ſterben“ (Röm. 6, 10), und ſind wie „Söhne Gottes“, „den Engeln gleich.“ Sie haben einen verklärten Leib, deſſen Art Lc. 9, 31 beſchrieben wird (vgl. 24, 1 und Phil. 3, 21 σῶμα τῆς δόξης). Eine Auferſtehung von Todten, wie ſie Mt. 27, 52. 53 beſchrieben wird, paßte, wie oben S. 83 angegeben, nicht in das Syſtem eines Paulinerſ, und wurde demzufolge weggelaſſen. Die Auferweckung des Jünglings zu Nain und der Tochter des Jairus, deren abgeſchiedener Geiſt in den geſtorbenen Leib zurückkehrt (Lc. 8, 55: ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς), ſind, ganz wie andere Wunder, Ausnahmen von der gewöhnlichen Regel. Uebrigens bemerke man, daß Moſes, 2. Moſ. 3, 6, nach Lc. die Auferſtehung nicht lehrt (Mc. Mt.), ſondern nur andeutet (ἐμήνυσεν), und achte auf den pauliniſchen Gedanken „ſie leben ihm alle,“ ein Einſchiebſel des Lc. in den Text des Mc. und Mt., welches nicht in den Zuſammenhang paßt (vgl. ζῆν θεῷ, Röm. 6, 10. 11; 14, 8; 1. Cor. 5, 15).

Lc. 20, 41—44. Mc. 12, 35—37. Mt. 22, 41—46. Nach Ausſcheidung und Umſtellung von Mc. 12, 28—34, Mt. 22, 34—40 (ſ. oben S. 168) nimmt Lc. die Erzählungen des Mc. und Mt. wieder auf, und ſchließt ſich an Mc. an, in deſſen Bericht das jüdiſche Dogma von der Abſtammung des Meſſias als „Sohnes Davids“ beſtritten wird, im Unterſchiede von Mt., welcher in ſeiner Redaction dieſelbe mit Nachdruck hervorhebt (ſ. Aelt. Ev. S. 111. 144).

Lc. 20, 45—47. Mc. 12, 38—46. Mt. 23, 1—12. Lc. folgt hier Mc., zeigt aber auch hier, in dem *παντὸς τοῦ λαοῦ* v. 45, die Absicht, Israel als Volk von der judaistischen Hierarchie zu unterscheiden. Aussprüche wie Mt. v. 1, „daß die Schriftgelehrten und Pharisäer auf dem Stuhle des Moses sitzen" und „thut und haltet alles, was sie euch sagen", konnte ein Pauliner nicht aufnehmen.

Lc. 21, 3—19. Mc. 13, 1—13. Mt. 24, 1—14. Die Jünger, Mt. 1. 3, namentlich Petrus, Jacobus, Johannes und Andreas, Mc. 3, räumen bei Lc. v. 5 den Platz für *τινες*. Die Parusierede Jesu hat vor allem bei Lc. die Tendenz, dem Wahn entgegen zu treten, als sei dieses Ereigniß schon nahe bevorstehend. Dahin gehören die Glossen „die Zeit ist nahe" v. 8 (vgl. Mc. 6 und Mt. 5), *ταῦτα πρῶτον*, v. 9 (vgl. Mc. 7, Mt. 6), die Einfügung von *εὐθέως* v. 9 (vgl. Mc. 7, Mt. 6) und das Weglassen desselben Wortes, Mt. 24, 9, (vgl. Mt. 13, 24 mit 25, wo Lc. den letzten Wehen noch die Zerstreuung der Juden und die Zeit ihrer Bedrückung durch die Heiden (*καιροὶ ἐθνῶν*) v. 24 voraufgehen läßt). Vgl. hiermit die Glosse *χρόνους ἱκανούς*, Lc. 20, 9 nach *ἀπεδήμησεν*, Mc. 12, 1, Mt. 21, 33, und *χρονίζει ὁ κύριος ἐλθεῖν*, Lc. 12, 45. Vor der Ankündigung eines so baldigen Kommens Christi hat schon Paulus, oder ein paulinischer Verfasser in seinem Geiste, gewarnt, 2. Thess. 2, 2b. Inzwischen nahm Lc. v. 22, im Widerspruche hiermit, die Vorstellung des Mc. und Mt. unachtsam herüber, daß die Parusie noch zu Lebzeit des in Jesu Tagen lebenden Geschlechts stattfinden würde. Ferner schreibt Lc. *πρὸ δὲ τούτων πάντων*, v. 12, für *τότε* Mt. 9, weil auch die Verfolgungen noch vor der Parusie statt haben sollten. Vgl. Mc. v. 9. Paulinisch ist gleichfalls, daß nicht „der Geist eures Vaters," Mt. 10, 19, Mc. 13, 12, sondern „Jesus selber den Seinen Mund und Weisheit geben soll," Lc. 15. Der Gräuel der Verwüstung, bei Mc. 13 und Mt. 14 ein unbestimmter Ausdruck, wird Lc. 20 die Verwüstung Jerusalems, welches von Kriegsheeren umzingelt werden soll und in dessen Untergange, wie auch in der Gefangenführung der Juden unter alle Völker als Strafe (*ἐκδίκησις*) für ihre Verwerfung des Messias, die Weissagungen sich erfüllen sollen. Fügt Lc. die Aussicht hinzu, daß Jerusalem nur für eine Zeitlang werde zertreten werden, „bis daß die Zeiten der Heiden erfüllt sind," so ist dies kein Bestreben, den Judenchristen zu gefallen, sondern eine Erwartung, welche auch die Pauliner hegten, die auf Grund derselben Weissagungen, nach dem Vorgange des Paulus, an eine Auferstehung, d. i. eine Wiederherstellung Israels glaubten, Röm. 11, 15. 25. 26.

Lc. 22, 1 f. Mc. 14, 1 f. Mt. 26, 2 ff. Ueber das Einfahren des Satans in Judas und dessen Stellung zu den Zwölf wurde schon oben, Seite 152, geredet. Vor dem prophetischen Preise von dreißig Silberlingen, auf welche der messianische König geschätzt war, Zach. 11, 12 f., Mt. v. 15, giebt Lc. der einfacheren Redaction des Mc. den Vorzug. Das Bereiten des jüdischen Passamahls,

an dem Tage „an welchem das Passa“ nach dem Gesetze „geschlachtet werden mußte“ v. 7, bei Mc. Zweien aus den Zwölfen v. 13, bei Mt. allen Zwölfen aufgetragen, wird bei Lc. v. 8 die Verrichtung der beiden Säulen (*στῦλοι*) der judenchristlichen Gemeinde, Petrus und Johannes. Die „Apostel“ (s. oben S. 60) liegen mit Jesu zu Tische zur vom Gesetz angegebenen „Stunde“ (*ἡ ὥρα*). Das jüdische Fest, welches die „Apostel“ bereiten, wird darauf von Jesu gefeiert, aber er weist zugleich auf die höhere Erfüllung (*πλήρωσις*) des Passa im Gottesreich (vgl. 1. Cor. 5, 7. 8), durch welche das typische Passa wegfallen würde, im Unterschiede von Mt. 26, 29, wo Jesus auch im Gottesreiche das Passa, wenn auch ein neues Passa, feiern wird. Jesus feiert in den Tagen seines Fleisches das jüdische Passa, aber das Charakteristische dieser Mahlzeit, die Symbolisirung von Brodt und Wein, welche bei Mc. und Mt. zur Passamahlzeit gehört, wird bei Lc. von der jüdischen Passafeier geschieden. Das Mahl zu seinem Gedächtniß, v. 19, ist, im Unterschiede von Mc. und Mt., nicht das Passamahl, sondern die Mahlzeit „des neuen Bundes“ (Mc. und Mt. schreiben allein „Bundes“), welchen Jesus *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* einsetzt, v. 20. Denn diese Worte haben nicht allein auf das Trinken des Weins nach dem Essen des Brodtes Bezug, da das Wort *δειπνεῖν* nicht allein *τὸ φάγειν*, sondern auch *τὸ πίνειν* ausdrückt, während das Wort „desgleichen“ (*ὡσαύτως*) erweist, daß nicht allein das Trinken des Kelchs, sondern auch das Brechen und Essen des Brodtes *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, d. i. nach der Passamahlzeit, statt hatte. Die allmählige Ausgestaltung der Berichte verdient Beachtung. Nach dem ältesten Bericht des Mc. hat Jesus nichts anderes gethan, als am Abend vor seinem Tode das Passa gefeiert, und das dazu gehörige Brodt und den Wein als Sinnbilder seines Leibes und Blutes dargestellt. Bei Mt. zeigen sich schon die Spuren einer noch erst judenchristlichen Festfeier, die bei den Christen aus den Juden am Tage des jüdischen Passa, dem 14. Nisan, statt hatte. Man achte hier auf den hinzugefügten Artikel Mt. 26 vor *ἄρτον*[1]) (Mc. 22 hat den Artikel noch nicht), auf die Veränderung des „sie tranken alle daraus,“ Mc. 23, in den Imperativ: „trinket alle daraus,“ und auf die Hinzufügung *φάγετε* hinter *λάβετε*, zum Beweise, daß nicht allein Brodt und Wein, sondern auch schon das Essen und Trinken, als Symbol der Gemeinschaft an Jesu Tode, Bedeutung erhalten hat. Auch die Worte *εἰς ἄφεσιν ἁμ.* bei Mt. sind nicht ursprünglich. Die Judenchristen ließen sich von dieser Passamahlzeit anleiten, das jüdische Passa zu einem christlichen Fest zu erheben, und hielten sich dabei an den Bericht des Matthäus (*διηγοῦντο Ματθαῖον οὕτως λέγειν*, Chron. pasch. ed. Dindorf p. 13. 14). Paulus und die Pauliner, in deren Auffassung nicht das jüdische Lamm, sondern Christus selber das wahre

[1]) So nach den meisten Codd. majusc. und Tisch. ed. 7. In der ed. 8 ließ er, wahrscheinlich wegen ℵ, den Artikel auch bei Mt. weg. Die Weglassung scheint nach Mc. statt gehabt zu haben.

Passa war, 1. Cor. 5, 7. 8, feiern keine jüdischen Feste, Gal. 4, 10, und setzen an die Stelle des sichtbaren Passa die Passafeier „in den ungesäuerten Brodten der Wahrheit und Lauterkeit," 1. Cor. 5, 8. Sie kommen zu einem Mahle des Herrn (*δεῖπνον κυριακόν*) zusammen, aber diese Mahlzeit ist kein Passa, auch kein Liebesmahl, sondern eine Gemeinde-Mahlzeit, bei welcher des Todes Jesus gedacht ward[1]). Diesem Brauche gemäß wurde schon in den Tagen des Paulus der ältere historische Bericht näher bestimmt, und das *δεῖπνον κυρ.* demzufolge als schon von Jesu „zu seinem Gedächtniß" eingesetzt, und zwar als eine neue Einsetzung, nach der Passamahlzeit (*μετὰ τὸ δειπνῆσαι*) 1. Cor. 11, 23 f., dargestellt. Mit dieser Auffassung stimmt der Bericht des Lc. fast Buchstabe für Buchstabe überein. Von Mc. und Mt. entlehnte er die Beschreibung des Passa, die Beschreibung der Mahlzeit des N. B. hingegen dem Corintherbriefe. So wurde schon zu Paulus Zeit die geschichtliche Ueberlieferung, nachdem sie zuerst von Mt. alterirt worden, unter dem Einfluß des Paulinismus noch weiter verändert. Es behielten jedoch die Pauliner aus der geschichtlichen Tradition den Bericht von dem Passamahle, stellten dasselbe aber als eine Festlichkeit dar, welche der Feier des Herrenmahles vorhergegangen war. Später fiel die ganze Passafeier Jesu aus der Geschichte hinweg, im Streite mit den Kleinasiatischen *οἱ τηροῦντες*, oder den Quartodecimanern. Der vierte Evangelist leugnete nun, unter dem Einfluß eben dieser Ideen, das Jesus das Passa gegessen, verlegte die letzte Mahlzeit vom 14. auf den 13. Nisan, löschte alles aus, was an das jüdische Passamahl erinnern konnte, selbst das *δεῖπνον κυρ.*, und construirte, in der Ueberzeugung, daß Jesus als das *πάσχα ἀληθινόν* das jüdische Passa nicht gefeiert haben könne, die Chronologie der Leidenswoche nach 2. Mos. 12, 3. 6. (Siehe Ev. n. Joh. S. 282—289).

Lc. 22, 21—23. Mc. 14, 18—21. Mt. 26, 21—25. Die von Mc. und Mt. vor das Brechen des Brodts und das Trinken aus dem Kelch gestellte Enthüllung des Verraths des Judas wird von Lc. erst nach der Einsetzung des Mahles des N. B. erwähnt und mit dem adversativen *πλήν* eingeleitet. Bei der Einsetzung dieser heiligen Feier war auch der Verräther, „einer der Zwölf" gegenwärtig! Man merke ferner die Veränderung von *καθὼς γέγραπται* (Mc. Mt.) in *κατὰ τὸ ὡρισμένον*, durch welche die Schrift als der Ausdruck dessen bezeichnet wird, was in Gottes Rath beschlossen ist. Warum Lc. das Wort Mc. 21, Mt. 24 wegließ, ist nicht auszumachen.

Lc. 22, 24—30. Ungeachtet der Einsetzung des Mahles des N. T. entbrennt aufs neue unter den Elf der frühere Streit, Lc. 9, 46, über die Frage: „wer von ihnen der Größte sei", v. 24, und sie zeigen damit, daß die Unterweisung Jesu Lc. 9, 47. 48 für sie ohne Frucht geblieben. Die hierdurch

---

[1]) Siehe Dr. J. J. Prins, De maaltijd des Heeren in de Kor. gem. Leiden, 1868, p. 5—18.

veranlaßte Ansprache Jesu ist, wie schon oben bemerkt worden (S. 117), eine Nachahmung dessen, was Jesus nach Mc. 10, 35—45 und Mt. 20, 20—28 auf die Frage der Söhne Zebedäi nach dem Ehrenplatz im Gottesreich geantwortet hatte, eine Scene, die denn auch von Lucas an der Parallelstelle nach 18, 34 weggelassen ist. Die Worte ὁ διακονῶν, Lc. 22, 27, können bei Lc. nicht aus der Fußwaschung, Joh. 13, 2 f., erklärt werden, die dem Lc. unbekannt war, und beziehen sich deshalb auch nicht auf diese Handlung, zu deren Erzählung der vierte Evangelist viel eher umgekehrt von dem Bericht des Lucas Anlaß nahm. Jesus hält nach Lc. dieses Mahl in der Bereitschaft, sein Leben, als das Vorbild der dienenden Liebe, zu opfern (vgl. Mc. 10, 45).

Ist demnach an dieser Stelle ein zuvor aus Marcus und Matthäus weggelassenes Stück augenfällig von Lucas eingefügt, so werden die Zwölf auch hier im voraus schon vor dem Primat gewarnt, welcher später zu Corinth und anderwärts dem Petrus, 1. Cor. 1, 12. 13 (vgl. Mt. 10, 3; 16, 18. 19), ihm und Johannes, den δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, vor den andern, Gal. 2, 9, den Zwölf insgesammt vor Paulus von den Judenchristen zuerkannt wurde, und so konnten die Pauliner, wenn sie diese Parteisucht straften, sich auf Jesum selber berufen.

Inzwischen würdigt Jesus auch bei Lc. die Treue der Männer, die ihm in seinen irdischen Prüfungen zur Seite gestanden hatten und es wird ihnen durch Jesum sogar ein Herrscherplatz in seinem Reiche zugedacht. Lucas macht hier von einem Worte Gebrauch, welches bei Mt. 19, 28 einer particularistischen Vorliebe des Verfassers für die Zwölf seinen Ursprung verdankt (Aelt. Ev. S. 39), bei dem universalistischen Evangelisten aber nur bezweckt, sie im Gegensatz zum Apostel der Heiden als die Apostel Israels zu bezeichnen. Für die Elf auch ein Königreich (nicht das Königreich), für „die kleine Heerde" dagegen Lc. 12, 32, das Königreich. Auch für die Elfzahl waren Throne bestimmt, aber ihre Herrschaft sollte sich nicht weiter als über Israel erstrecken. Lucas läßt überdies vor „Thronen" die Zahl 12 aus Mt. weg, sei es um den Wahn zu beseitigen, als wären Throne nur für die Zwölf und ihre Doppelzahl, Offenb. 4, 7; 11, 16, sei es, weil von einem solchen Thron, wie er früherhin auch dem Judas zugedacht gewesen, jetzt, nachdem er den Verrath geschmiedet, nicht mehr die Rede sein konnte.

Lc. 22, 31—34. Neben der Ankündigung des Aergernisses, welches nach Mc. 14, 27 und Mt. 26, 31 alle Jünger an dem, was Jesu geschehen sollte, nehmen würden, tritt bei Lc. eine besondere Warnung vor dem Versuch des Satans auf, den Petrus und die andern Apostel zum Abfall zu verleiten. Mit Nachdruck redet ihn deshalb Jesus als „Petrus", Felsmann, im schneidenden Gegensatze zu seinem Falle und seiner Charakterschwäche an, die auch noch später seinen Glauben in Gefahr bringen würde, Gal. 2, 11 f. Ueberall anderwärts in den Evangelien und auch bei Lc. redet ihn Jesus mit dem Namen „Simon" an, Mc. 14, 37; Mt. 16, 17; 17, 25; Lc. 22, 31; Joh. 21, 15—17.

Satan hatte es auf den Felsmann abgesehen, und seine Verleugnung wird bei Lc. als ein Abfall, seine Reue als eine Wiederkehr (ἐπιστρέφειν) dargestellt.

Lc. 22, 35—38. In dieser Anrede an die Zwölf beachte man das Citat aus der Schilderung des „leidenden Knechtes Gottes", Jes. 53, 12, und die Weise, wie die Apostel die bildliche Rede Jesu über die Nothwendigkeit, ein Schwert zu kaufen, mißverstehen, indem sie, als hätte Jesus dies im eigentlichen Sinne gemeint, ihm zwei Schwerter anbieten. Jesus antwortet hierauf nichts anderes, als „es ist genug", und bricht die weitere Unterredung ab.

Lc. 22, 39—46. Mc. 14, 26. 32—42. Mt. 26, 30. 36—46. Der jüdische Lobgesang, mit welchem Jesus und die Apostel nach Gewohnheit die Passamahlzeit beschließen, Mc. 26, Mt. 30, bleibt bei Lc., weil er nicht mehr zum Mahle des N. B. paßte, bei Seite. Die erwählte apostolische Dreizahl, die Begleiter Jesu nach Gethsemane, in früheren Pericopen von Lc. aus der Tradition des Mc. und Mt. herübergenommen, obgleich da schon in der deutlichen Absicht, so wie Lc. 9, 54; 5, 54; 8, 45. 51—53; 9, 33; 22, 7 (s. S. 158. 166. 167. 173), sie in ein minder günstiges Licht zu stellen, wird hier von Lc. nicht mehr insbesondere genannt, in Folge dessen die sonst auf dem Standpunkte des Lc. nicht ungeeignete Frage Jesu: „Simon, schläfst du?" Mc. 37, Mt. 40, wegfiel. Bei Lc. schlafen nun nicht drei, sondern alle elf, und zwar „aus Traurigkeit" [1]), da es in ihrer Seele jetzt dunkel war, und sie werden von Jesu aufs neue vor der Versuchung zum Abfall gewarnt, v. 45. 46.

Die Recapitulation der Erzählung des letzten Mahles ergiebt uns hinsichtlich der Apostel das Folgende: „Petrus und Johannes" bestellen und bereiten das jüdische Festmahl, 22, 8. 13; „die Apostel" sitzen mit Jesu an der im Gesetz vorgeschriebenen Stunde zu Tische, v. 14. Bei dem Mahle des N. B. befindet sich ein Verräther, v. 21, und dieser ist „einer aus der Zahl der Zwölf" v. 3. 47. Der Neue Bund wird eingesetzt, aber die Zwölf bleiben eben so beschränkt und eifersüchtig als zuvor, v. 24, und geben einen neuen Beweis von Mißverständniß, v. 38. Petrus, der Felsmann, v. 34, und die andern Apostel werden vom Satan wie in einem Siebe gesichtet werden, v. 31. 32. Jesus verheißt ihnen für ihre Treue nicht das Königreich, aber ein Königreich, v. 29, da sich ihre Herrschaft nicht weiter als über Israel erstrecken soll, v. 30. Von der auserwählten Dreizahl ist keine Rede mehr, v. 39, und traurig und niedergeschlagen fallen alle Apostel in Schlaf, v. 45, während Jesus in schwerem Kampfe ist.

Lc. 22, 39—46. Mc. 14, 32—42. Mt. 26, 36—46. Die Seelenangst Jesu und sein Gebet, bei Mc. und Mt. eine Scene menschlicher Erhabenheit in menschlicher Schwachheit, wurden schon früh ein Gegenstand des Anstoßes. Statt als etwas Natürliches, wird das Leiden Jesu von Lc. als etwas Uebernatürliches dargestellt und bis ins Unglaubliche vergrößert. Er sah darin wahrscheinlich den

[1]) S. unten Theil 6.

erneuerten Angriff des Satans auf Jesum, auf welchen er seine Leser, 4, 13, schon vorbereitet hatte. Der Kampf, den Jesus hier kämpft, ist der letzte Angriff des Satans, „welcher in Judas gefahren war," 26, 3, und der „Macht der Finsterniß," v. 53. Bei Lc. erscheint denn in dem Gehöfte auch nicht nur „eine Bande" von Seiten „der Hohenpriester und Aeltesten", Mc. 43, Mt. 47, sondern „die Hohenpriester und die Hauptleute des Tempels" kommen selber auf den Schauplatz, als Repräsentanten und Werkzeuge des Satans. War der Teufel früher nur „auf eine Zeit" gewichen, Lc. 4, 13, so wird nun der letzte Kampf gestritten, und Jesus geht nun für immer und definitiv aus dem Kampfe als Ueberwinder hervor. Demzufolge ist Jesus am Kreuz nicht der tief darniedergebeugte, welcher klagte, daß er von Gott verlassen ist (Mc. Mt.), sondern der Hoheprieſter, der für seine Feinde betet, und der mächtige König, der über das Paradies verfügen kann, 23, 34. 43. Der Beistand der Engel, womit Mc. 1, 13 und Mt. 4, 11 die Schilderung der Versuchungen beschließen, wird denn auch von Lc., welcher diesen Umstand aus der Versuchungsgeschichte absichtlich weggelassen hatte, von da in die Erzählung von diesem letzten Kampf mit Satan herübergebracht, v. 43. In der noch spätern Darstellung der Leidensgeschichte bei dem vierten Evangelisten wird der ganze Seelenkampf Jesu, unter dem Einfluß der Logosidee, bei Seite gestellt (s. Ev. n. Joh. S. 299).

Lc. 22, 47—53. Mc. 14, 43—52. Mt. 26, 47—56. Nach Mc. 45 und Mt. 49 giebt Judas Jesu den verrätherischen Kuß, nach Lc. nähert er sich zwar Jesu, um ihn zu küssen, v. 47, aber es kommt nicht zu dem Kusse selber, da Jesus den Verräther mit Worten abweist, in welchen der Gegensatz zwischen „Judas" und „dem Menschensohn", v. 48, das Schnöde des Verraths, treffend hervortritt (vgl. Mc. 45 und Mt. 50). Im vierten Evangelium ist von dem Judaskuß ganz und gar nicht mehr die Rede. In dieser stufenweise fortschreitenden Alteration der geschichtlichen Ueberlieferung beachte man die stätig steigende Absicht, der Meinung entgegenzutreten, als wäre der Gottessohn ein Schlachtopfer menschlichen Verraths geworden. Bei Lc. zeigt deshalb Jesus seine Macht in den Worten ἐᾶτε ἕως τούτου, v. 51, welches in der Voraussetzung, daß man Jesum gegriffen hatte und festhielt, Mc. 46, Mt. 60, bedeutet: „laßt los bis so weit" oder „laßt (mich) auf so lange los," ein Machtwort, welches von einer Probe der Wunderkraft Jesu (s. oben S. 149) begleitet wird. Im vierten Evangelium räumt diese Machterweisung dem zur Erde Fallen der Schaar die Stelle, Joh. 18, 6 (Ev. n. Joh. S. 297). Endlich bemerke man noch die Climax in der Person, welche das Schwert zieht. Nach Mc. ist es „einer der Umstehenden," v. 47; nach Mt. „einer von denen, die mit Jesu waren," v. 51; nach Lc. noch deutlicher „einer von ihnen," v. 50, nämlich den Zwölf; nach dem vierten Ev. Joh. 18, 10 „Simon Petrus."

Lc. 22, 54^{b}—62. Mc. 14, 54. 68^{a}—72. Mt. 26, 58^{a}. 69—75. Bei der Beschreibung der Verleugnung des Petrus fällt ins Auge, daß Petrus bei Lc.

ſchon ſogleich bei der erſten Verleugnung, v. 57, mit dem Worte beginnt: „ich kenne ihn nicht," welches Wort nach Mc., v. 68, erſt bei der dritten, bei Mt., v. 72, bei der zweiten Verleugnung geſprochen worden, während ſeine erſte Verleugnung, dieſen zufolge, noch nichts anderes enthielt, als: „ich weiß nicht, was du ſagſt." Nicht ohne Bedeutung iſt im Zuſammenhange mit der Zuſicherung des Petrus Lc. v. 33 (vgl. Mc. 31, Mt. 35), der Umſtand Lc. 61, daß „der Herr ſich wandte und Petrus anſah," in welchem Blicke, war er auch ein liebreicher Verweis, doch ein Verweis für den tief gefallenen Mann zu leſen war. Die Verleugnung des Petrus wird denn auch, wie ſchon früher bemerkt, allein von Lc., nach Maßgabe von ἐπιστρέψας, als Abfall von Jeſu, v. 32, dargeſtellt, was in dem Anhange zum vierten Evangelium, 21, 15—17, eine förmliche Wiedereinſetzung des Petrus in das Apoſtelamt nöthig machte.

Lc. 22, 66—71. Mc. 14, 61—64. Mt. 26, 63—66. In Folge der Weglaſſung des Verhörs der falſchen Zeugen wird von Lc., v. 66, die Berathung der Hohenprieſter in die Morgenſtunde verlegt, wodurch die zweite Zuſammenkunft des Sanhedrins in der Morgenſtunde, Mc. 15, 1. Mt. 27, 1, von ſelber wegfiel. Vor allem beachtenswerth iſt bei Lc. die von Mc. und Mt. abweichende Redaction der Antwort Jeſu an den Hohenprieſter. Nach Mc. 62 und Mt. 64 beantwortet Jeſus die Frage, ob er der Chriſtus ſei, bejahend (ἐγώ εἰμι, Mc.; σὺ εἶπας, Mt.). Bei Lc. hingegen antwortet Jeſus ausweichend, in der Art, daß er, um die Frage beantworten zu können, ſich erſt mit ihnen über den Sinn der Frage verſtändigen müſſe. „Wenn ich euch ſagte, daß ich der Chriſtus bin, würdet ihr es nicht glauben, und ſo ich euch fragte (in welchem Sinne ihr dies meint), würdet ihr nicht antworten," v. 67. 68. Hierauf folgt nun bei Lc. dieſelbe Frage, aber in anderer Form, ob Jeſus „der Sohn Gottes" ſei. Auf die ſo geſtellte Frage antwortet nun Jeſus nicht ausweichend, ſondern ohne irgend einen Vorbehalt bejahend: „du ſageſt es, denn ich bin es," v. 70. Jeſus iſt alſo nach Lc. zwar der Chriſtus, aber nicht ohne Vorbehalt und nicht in dem Sinne, welchen der Sanhedrin dieſem Titel beimaß, ſondern in der Bedeutung, nach welcher er bei Paulus „der Sohn Gottes" heißt „nach dem Geiſt," Röm. 1, 4. Bei Lc. iſt der jüdiſche Meſſiasbegriff ſchon auf dem Wege, der noch höher ſteigenden Vorſtellung vom Meſſias in dem vierten Evangelium Raum zu machen. Hatte Lucas das Bekenntniß Jeſu vor dem Hohenprieſter (Mc., Mt.) alterirt, ſo läßt der vierte Evangeliſt dieſes Bekenntniß ganz hinweg (Ev. n. Joh. S. 303). Einem unwillkürlichen Verſäumniß kann zugeſchrieben werden, daß Lc. die bejahende Antwort auf die Frage des Pilatus, ob er „der König der Juden" ſei, Mc. 15, 2, Mt. 27, 11, ſtehen ließ, 23, 3. Denn dieſe Antwort ſteht im Widerſpruch mit v. 67 und 70, und paßt überdies ſchwerlich in den Zuſammenhang der Reden bei Lucas. Hätte Jeſus dies bejaht, ſo wäre unbegreiflich, wie nach Lc. Pilatus, ohne irgend nähere Erklärung zu verlangen, unmittelbar danach erklären konnte, daß er keine Schuld an Jeſu finde, v. 4. War es denn im

Urtheile eines römiſchen Landvogtes nichts, daß ſich jemand für „den König der Juden“ ausgab? Bei Mc. und Mt. dringt der Landpfleger darauf, daß Jeſus ſich verantworte, Mc. v. 4, Mt. v. 13, verwundert ſich über ſein Schweigen und tritt erſt danach für ſeine Unſchuld ein, Mc. v. 14, Mt. v. 23. Hätte Lc., ſich ſelber treu, die Worte τῶν Ἰουδ. aus dem Text des Mc. und Mt. verwieſen, ſo lief dann in ſeinem Bericht alles natürlich ab. Die Hohenprieſter beſchuldigen Jeſum, daß er ſich zum Könige aufgeworfen habe, v. 2, Pilatus fragt (nicht ein Ausforſchen, Erfragen, wie bei Mc. und Mt.) darauf: „Biſt du ein König,“ was von Jeſu zugeſtanden wird, und erklärt ihn darauf für ſchuldlos (vgl. Aelt. Ev. S. 47). Was Lc. verſäumte, that der vierte Evangeliſt[1]), bei welchem die bejahende Antwort Jeſu der directen Leugnung weicht, daß Jeſus der König der Juden iſt, Joh. 18, 33—37 u. 38[1]). Uebrigens beachte man, daß in der Antwort Jeſu „das Kommen auf den Wolken des Himmels“ (Mc. 62 und Mt. 64) bei Lc. nach ἀπὸ τοῦ νῦν (Mt. ἀπάρτι), als unpaſſend auf dem Standpunkte des Lc., der, wie früher gezeigt worden, die Paruſie auf eine ſpätere Zeitperiode verſchiebt, hinwegfällt. Der Sanhedrin ſoll ihn wohl zur Rechten Gottes ſitzen ſehen, aber ſein Kommen auf den Wolken nicht erleben (ſ. oben S. 173).

Lc. 23, 4. 14. 16. 20. 22. Mc. 15, 6—14. Mt. 27, 15—23. Nach dem einſtimmigen Zeugniß der Evangeliſten ſucht Pilatus, überzeugt, daß es hier eine kirchliche Streitfrage der Juden und perſönlichen Haß (Mc. 10, 14, Mt. 18, 24), aber kein politiſches Verbrechen galt, den Angeklagten der Wuth der Juden zu entreißen. Indeſſen iſt in den evangeliſchen Berichten eine merkwürdige Steigerung in der Zeichnung der Gunſt des Landpflegers gegen Jeſum. Nach Mc. thut Pilatus lediglich die Frage: „was Uebles hat er denn gethan,“ und giebt darauf der Forderung der Juden nach, v. 14. Auch ergreift bei Mc. nicht Pilatus, ſondern das Volk ſelber in der Forderung der Freilaſſung eines Gefangenen die Initiative, v. 8. Matthäus läßt den Pilatus, um Jeſum zu retten, ſich an das Volk wenden, v. 17, ſein Weib, v. 19, für Jeſu Unſchuld eintreten, und danach auch den Landpfleger ſelber, unter feierlicher Handwaſchung ſeine Unſchuld an dem zu begehenden Morde bezeugen, v. 24 (vgl. oben S. 82). Bei Lucas läßt ſich der Procurator nicht abſchrecken, ſondern erklärt zu drei Malen, v. 4, 14 und 22: „ich finde keinerlei Schuld an dieſem Menſchen,“ Zeugniſſe, auf welche der Evangeliſt, dem πάλιν, v. 20, und τὸ τρίτον, v. 22 zufolge, ſichtlich beſondern Nachdruck legt. Ferner ſucht Pilatus ſich aus der Sache zu ziehen, indem er Jeſum zu Herodes ſendet, auf deſſen Zeugniß Pilatus hinterher ſich beruft, v. 15, während er durch den Vorſchlag, Jeſum zu geißeln und dann los zu laſſen, v. 16, einen neuen Verſuch zu ſeiner Befreiung unternimmt. Bei dem vierten Evangeliſten wird die Werthlegung des Pilatus auf

[1]) Siehe unten Theil 6 §. 20.

Jesum noch größer, er empfängt da sogar den Eindruck von seiner göttlichen Herkunft (Joh. 19, 9; Ev. n. Joh. S. 304—310). So wird Pilatus immer mehr und mehr idealisirt. Der Heide, welcher bei Mc. am übereinstimmendsten mit seinem geschichtlichen Charakter dargestellt ist, erscheint schon minder natürlich bei Mt. Bei Lc. vervielfältigen sich seine Versuche, Jesum zu retten; im vierten Evangelium steigt die Werthlegung des Pilatus auf Jesum sogar zur Vermuthung seiner höheren Herkunft auf und es zeigt sich die Abneigung des Heiden gegen die Juden am stärksten. Die Geißelung, nach röm. Recht mit der Kreuzesstrafe verbunden, und daher auch bei Mc. und Mt., nachdem das Urtheil ausgesprochen, vollzogen, wird bei Lc. ein Vorschlag, tritt aber nicht ein. Bei dem vierten Evangelium geschieht sie, jedoch um das Volk zum Mitleid zu stimmen, nach gesprochenem Urtheil. Die Climax entspricht ganz sowohl dem heidenchristlichen Charakter des Lucas, als dem vom Judaismus noch weiter entfernten Standpunkt des Logosevangeliums (vgl. Ev. n. Joh. S. 307).

Lc. 23, 26. Mc. 15. 21. Mt. 27, 32. Mc. und Mt. melden einfach, daß Simon das Kreuz Jesu trug. Bei Lc. wird dieses Kreuztragen symbolisirt, in dem beigefügten Worte „Jesu nach", v. 26 (vgl. 9, 23). Der vierte Evangelist übergeht diesen Umstand aus dogmatischen Ursachen gänzlich, Joh. 19, 17 (s. Ev. n. Joh. S. 310).

Lc. 23, 38. Mc. 15, 26. Mt. 27, 37. Die Worte „in griechischer und römischer und hebräischer Schrift" finden sich in B C* L and. nicht, wohl aber in A, und, ohne *καί*, auch im Sin. D und vielen andern Majuskeln. Daß sie eine Glosse eines Abschreibers, nach Joh. 19, 20, wären, ist unwahrscheinlich, da ein Abschreiber die Worte des Joh. *Ἑβραϊστί*, *Ῥωμαϊστί*, *Ἑλληνιστί* unverändert herübergenommen haben würde. Was sollte ihn überdies bewogen haben, sie gerade im Lc. und nicht auch im Mc. und Mt. beizufügen? Ist ferner das Ansehen von B und C* soviel größer als das von ℵ* und A? Die Worte sind daher für echt zu halten (s. Lachmann); sie wurden von dem universalistischen Pauliniſten dem Text des Mc. und Mt. hinzugefügt und danach aus Lc. von Joh. in gleicher Tendenz herübergenommen. Die ganze Welt mußte Zeuge eines Ereignisses sein, welches die Welt retten sollte, und dasselbe mithin in den drei Hauptsprachen dem Volke verkündigt werden. Unecht ist allein *γεγραμμένη*, was auch im Sin. nicht steht, während A D and. *ἐπιγεγραμμένη* lesen.

Lc. 23, 34. 39—43. 46. Die Wahl der Kreuzesworte entspricht ganz dem Charakter der Evangelien. Mc. und Mt. berichten die Klage, die Jesus dem Ps. 22, 1 entlehnte. Matthäus sah darin die Erfüllung des Geschickes Davids, des Messiastypus in der jüdischen Theologie (vgl. v. 43). Lucas, in dessen Auffassung nicht David, sondern der „leidende Knecht Gottes" des Jes. 53 der Messiastypus ist (s. oben S. 80. 81), läßt dieses überdies auf seinem christologischen Standpunkte anstößige Kreuzeswort des Mc. u. Mt. bei Seite (s. S. 81),

und erzählt dagegen, wie Jesus für seine Feinde gebetet hat (vgl. Joh. 53, 12 „er hat für die Uebelthäter gebeten"). Auf dieses erste Kreuzeswort folgt bei Lc. ein zweites, veranlaßt durch die Ansprache des bußfertigen Mörders. Von diesem Kreuzeswort weiß die ältere Tradition des Mc. 15, 32, Mt. 27, 44 noch nichts. Daß Jesus einen tiefen Eindruck auf einen Mitgekreuzigten machte, wäre an sich denkbar, aber diese Ansprache an Jesum enthält doch, was nicht für geschichtlich gehalten werden kann, da es von einer soteriologischen Ansicht zeugt, welche, damals selbst den Aposteln Jesu noch fremd, bei diesem Gekreuzigten, ich will nicht sagen ethisch, aber dogmatisch völlig undenkbar ist. In diesem Bericht hat die spätere Sage, ganz im Geiste des Paulus im voraus typisch den Christus abgebildet, welcher durch das Kreuz in sein Königreich eingeht, als der Erlöser den bußfertigen Sünder, wie tief er verirrt gewesen, von dem Verderben rettet und als der König des Gottesreichs über das Paradies verfügt. Dem gegenüber kann der lästernde Uebelthäter für einen Typus der Ungläubigen genommen werden, welche von dem Erlöser keinen Eindruck empfangen und verloren gehen (2 Cor. 4, 3). Das dritte Kreuzeswort des Lc. endlich faßt in Worte, was bei Mt. v. 50 versteckt ausgesprochen ist (vgl. Mc. 37 und Joh. 19, 30 b). Ueber die Kreuzesworte im vierten Evangelium und ihre dogmatische Bedeutung s. Ev. n. Joh. S. 313. 315—18.

Lc. 23, 44. 45. Mc. 15, 33. 34. Mt. 27, 45. 46. Ist es bei Mc. wegen der problematischen Ursprünglichkeit der Worte, „es war die dritte Stunde" Mc. 25 (Aelt. Ev. S. 167) zweifelhaft, ob das Vorhergehende vor der sechsten Stunde statt hatte, und dagegen bei Matthäus deutlich, daß die sechste Stunde erst eintrat, nachdem Jesus schon eine Zeitlang am Kreuze gehangen, so gestattet der Text des Lc. nicht, die Worte: „und es war (schon?) um die sechste Stunde" mit dem Folgenden „und der Vorhang u. s. w.", v. 45 zu verbinden, sie müssen vielmehr zum Vorhergehenden gehören. Jesus wird an das Kreuz genagelt und verspottet, bittet für seine Feinde und erbarmt sich über einen bußfertigen Mitgekreuzigten, und da das eine und andere schon während des Aufrichtens des Kreuzes statt hatte, „war es", schreibt Lc. („schon" om. ℵ A B C*** und viele and.) „um die sechste Stunde." „Und es entstand Finsterniß," fährt Lc. fort, — „die Sonne ward verfinstert," v. 44. Die Kreuzigung begann also mit der sechsten Stunde. Von diesem Augenblick an wurde die Erde mit Finsterniß bedeckt und die Sonne versagte ihr Licht bis an die neunte Stunde, wo Jesus starb. Nicht während eines Theils der Zeit, daß Jesus am Kreuze hing, sondern während des ganzen Kreuzesleidens ist die Erde in dichte Finsterniß gehüllt, das Sinnbild der Macht der Sünde (vgl. Lc. 22, 53). Aber um die neunte Stunde stirbt Jesus, das Licht kehrt zurück und der Vorhang, hinter welchem Gott bis dahin im Heiligthum verborgen gewesen, zerreißt und macht die Herrlichkeit Gottes sichtbar vor den Augen der Welt. In dieser Aenderung der Darstellung des Lc. tritt die Symbolik noch stärker hervor.

Lc. 23, 47. Mc. 15, 39. Mt. 27, 54. Der heidnische Hauptmann erscheint bei Lucas in noch günstigerem Licht als bei Mc. und Mt. Nach Lucas spricht er nicht nur seine Ueberzeugung aus, daß Jesus „ein Gerechter" war, sondern er preist Gott, v. 47, als wäre er ein frommer Israelit oder Christ. Die Veränderung von „Gottes Sohn" (Mc. Mt.) in „ein Gerechter" (Lc.) ist in dem Sinne des Paulus, in dessen Würdigung der Werth des Kreuzesopfers eben darin liegt, daß Jesus als der vollkommen Gerechte gelitten hat, Röm. 5, 19; 2 Cor. 5, 21 (vgl. Ap.-Gesch. 3, 14; 8, 52; 22, 14; 1 Petr. 3, 18; 1 Joh. 2, 1; 3, 7.

Lc. 23, 48. Mc. 15, 40. Mt. 27, 55. Lucas erweitert den Bericht des Mc. und Mt. von der Anwesenheit der Frauen durch den Zusatz, daß „alle die anwesenden Haufen", unter dem Eindruck des Vorganges „wiederkehrten" und zum Zeichen der Reue und Buße „auf ihre Brust schlugen" (vgl. Lc. 18, 13). Sind bei Mc. und Mt. keine Freunde gegenwärtig, und sind namentlich die Apostel nicht anwesend (vgl. Mc. 14, 52), so befinden sich nach Lc. außer den Frauen „alle die Bekannten" Jesu, unter welchen denn auch die Apostel, auf Golgotha, und sind die Zeugen seines Todes, aber sie stehen von fern, v. 48. 49. Im vierten Evangelium (vgl. Joh. 16, 32) steht allein „der Jünger, welchen Jesus lieb hatte," nicht von ferne, sondern dicht bei dem Kreuze, Joh. 19, 25.

Lc. 23, 53. Mc. 15, 46. Mt. 27, 60. Mc. schreibt: „ein Grab." Matthäus: „ein neues Grab;" Lucas: „ein Grab, darein noch niemand gelegt war." Auch hier ist die Steigerung in der Verherrlichung des Grabes Jesu unverkennbar. Der vierte Evangelist nahm letztern Zug von Lucas herüber, Joh. 19, 41.

Mc. 16, 7. Mt. 28, 7. 16. Die Jünger werden nach Galiläa gewiesen (vgl. Mc. 14, 28; Mt. 26, 32), wo sie Jesum sehen würden. In der späteren Darstellung der Auferstehung Jesu bei Lc. verschwindet die Vorstellung von Galiläa, mit Ausschluß Jerusalems, als der Stätte der Erscheinungen, um, mit Ausschluß Galiläas, Erscheinungen nur in Jerusalem und dem Umkreise allein die Stelle zu räumen, während nur noch der spätere Anhang des vierten Evangeliums, Joh. 21, 1 f., an den ursprünglichen Bericht des Mc. und Mt. erinnert. Die Beseitigung Galiläas, und in Verbindung damit auch von Mc. 14, 28 und Mt. 26, 32, machte, daß Lc. 24, 7 die Engel die Frauen auf ein anderes von Jesu auf seiner Reise nach Jerusalem zu den ihn begleitenden Frauen (vgl. 23, 55; 24, 8b, Mt. 20, 20) gesprochene Wort, 18, 31–34, hinweisen; nämlich auf die Ankündigung des Leidens und Sterbens Jesu, als der Erfüllung der den leidenden aber triumphirenden Knecht Gottes betreffenden Weissagung, Jes. 53, von welcher die Zwölf, eben so jetzt, wie damals, nichts begreifen, da sie den Bericht der Weiber, Mc. 16, 8, für eitel Geschwätz erklären, 24, 11. Die Frauen flüchten bei Mc. erschreckt vom Grabe und sagen von dem, was ihnen geschehen nichts, v. 8. Nach Mt. dagegen, v. 8, erfüllen sie den Auftrag des Engels und erzählen alles den elf Aposteln, nach Lc. v. 9 auch allen übrigen Jüngern. Unter den Frauen

nennt allein Lucas eine Johanna, nach Lc. 8, 3 das Weib des Chuza, des Rentmeisters des Herodes.

§. 16.

Liegen Deutero-Matthäus, oder Matthäus can., Deutero-Marcus oder Proto-Marcus, den Berichten zu Grunde, welche Lucas mit Marcus und Matthäus gemein hat?

Auf erstere Frage wurde die Antwort schon in dem vor. Theil §. 15 S. 79—86 gegeben. Außer dem dort Bemerkten beachte man noch *ἰδὼν τὸ γενόμενον*, Lc. 23, 47, welches bei Mc. 15, 39 nicht vorkommt und aus Mt. can. 27, 54b, *ἰδόντες — τὰ γινόμενα* entlehnt sein muß, wo diese Worte sich bei Mt. auf die Wunder beziehen, die auf Golgotha statt hatten und von Lc. aus oben (S. 83) angegebenen Ursachen weggelassen wurden. In Folge dieser Weglassung ist nun bei Lc. unklar, woran man bei *τὸ γενόμενον* zu denken hat, da Lc. außer dem letzten Kreuzesworte beim Sterben Jesu nichts anderes meldet, als das demselben, ihm zufolge, vorangehende Zerreißen des Vorhangs des Tempels, welches für den Hauptmann auf Golgotha kein Gegenstand des *ἰδεῖν* sein konnte. Der Text des Lc. setzt also bei *ἰδών* die Kenntniß von Umständen voraus, welche allein Mt. can. verzeichnete.

In Beziehung auf den Text des Mc. ist zu bemerken, daß im Deut.-Mc. (Mc. can.) ein und das andere Wort angetroffen wird, von welchem zweifelhaft ist, ob Lc. es kannte. Hieher gehören folgende Stellen.

Mc. 1, 1—3. Wie anderwärts von uns nachgewiesen worden (Aelt. Ev. S. 151) können diese Worte nicht ursprünglich zum Text des Mc. (Proto-Mc.) gehört haben. Sie sind eine Vertheidigung der Art, wie Mc. das Evangelium erst mit dem Auftreten des Johannes d. T. beginnt und gehören dem späteren Redactor. Eine solche Vertheidigung setzt eine schon vorhandene Biographie voraus, welche nicht mit der Predigt des Johannes, sondern mit der Geburt Jesu anfing, wie dies bei Mt. der Fall ist. Ueberdies bedenke man, daß es für Lc. keinen Grund geben konnte, in 3, 4 das Citat aus Maleachi Mc. 1, 2 wegzulassen (vgl. Lc. 7, 27), wenn er es gelesen hätte. Zweifelhaft ist ferner, ob *εὐαγγέλιον* zur Bezeichnung einer geschichtlichen Schrift über das Leben Jesu schon vor Lc. zum christlichen Sprachgebrauch gehörte (Aelt. Ev. S. 151). Lc. las also den Text des Mc. wahrscheinlich erst von v. 4 an, und commentirte ihn mittelst einer chronologischen Angabe der Zeit, wann Johannes auftrat. Man beachte ferner die vielen Varianten, Tisch. ed. 8, p. 214—217, das Merkmal eines unsicheren Textes.

Mc. 1, 4. Die Worte „zur Vergebung der Sünden" standen wahrscheinlich im Proto-Mc. nicht (s. Mt. 3, 1. 2), und können von Deut.-Mc. dem Text des Lc. 3, 3 entlehnt sein (vgl. Ap.-Gesch. 2, 38 und Aelt. Ev. S. 152).

Mc. 1, 15. Die Handschriften haben hier viele Varianten. ADEF u. and. lassen *καί* weg, ℵ *λέγων*, und einige Minusc. die Worte *ὅτι πεπλήρ. ὁ καιρὸς κ. ἤγγικεν ἡ βασ. τοῦ θεοῦ*. D It. lesen *πεπλήρ. οἱ κ.* Auch dieser Vers scheint nicht von Proto-Mc. (Aelt. Ev. S. 152), sondern ein Zusatz im Sinne und nach dem Sprachgebrauche des Paulus zu sein. Hätte ihn Lc. gelesen, so würde er ihn wahrscheinlich nicht weggelassen haben (vgl. Gal. 4, 4; Eph. 1, 10).

Mc. 4, 11: *τοῖς ἔξω* (B hat *τοῖς ἔξωθεν*, Δ läßt *τοῖς* weg) scheint eine Glosse zur Erklärung des ursprünglicheren *ἐκείνοις*, Mt. 13, 11, zu sein. Der Ausdruck *οἱ ἔξω* erinnert an 1 Cor. 5, 12. 13 und würde von Lc. als Pauliniſten leicht herübergenommen worden sein, wenn er diesen Text des Deut.-Mc. vor sich gehabt hätte.

Mc. 4, 40: *πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν*. Die Handschriften variiren stark. B ℵ D L haben *οὔπω ἔχετε* und einige Handschriften der Itala quomodo nondum = *πῶς οὔπω ἔχ.*; noch andere habete fidem, nichts weiter. Die Unsicherheit des Textes scheint gegen die Ursprünglichkeit zu sprechen. Proto-Mc. schrieb vielleicht nur *τί δειλοί* (*οὕτως*) *ἐστε;* (*οὕτως* steht in B und ℵ nicht). In diesem Falle las Lc. 8, 25 vielleicht auch diese Worte noch nicht, und bringt in den Bericht die Climax, welche oben S. 165 bemerkt ist.

Mc. 5, 25. D It. lassen *ὀν. Ἰάειρ.* weg. Ueber diese Stelle s. Aelt. Ev. S. 25. 70. 155. Wie es scheint lautete die ursprüngliche Lesart des Proto-Mc. *ἄρχων εἷς ἔρχεται*, wofür Mt. 9, 18 zufolge des *ἄρχων εἰσελθών* las *ἄρχων εἰσέρχεται*. Lucas charakterisirt diesen Obersten noch näher als Proto-Mc. und Mt. can. als einen Obersten der Synagoge, und nennt ihn Jairus (*ἦλθεν ἀνὴρ ᾧ ὄνομα Ἰα., καὶ αὐτὸς ἄρχων τῆς συναγωγῆς ὑπῆρχεν*) 8, 41, während Deut.-Mc. unter dem Einfluß des Proto-Mc. und Lc. mit Versetzung der Worte das *ἔρχεται εἷς* von ersterem und den Namen Jairus und *τῶν ἀρχισυναγώγων* von letzterem entlehnte. Deut.-Mc. verräth dabei seine spätere Redaction durch den Plural, indem er meint, daß zu Capernaum mehr als eine Synagoge war, was mit Mc. selber 1, 21. 29, Mt. 12, 9 und Lc. 7, 5 im Widerspruche steht. In größeren Orten, wie zu Jerusalem und Damascus waren mehr als eine Synagoge, Ap.-Gesch. 6, 9; 9, 2. 20, und an der Spitze einer jeden derselben stand ein *ἄρχων* (ראש), Lc. 13, 14. Ap.-Gesch. 18, 7. 8 heißt Crispus „der Oberste der Synagoge", woraus folgt, daß der *ἀρχισυνάγωγος* Sosthenes v. 17 ihm im Verlauf von anderthalb Jahren (s. v. 11), gefolgt war, vielleicht in Folge des Uebertritts des Crispus in die christliche Gemeinde, mit welchem er aufhörte, diese Würde zu bekleiden.

Mc. 8, 35: „um meinet und des Evangeliums willen." Δ liest *ἤ* für *καί*. D It. a b i arm. aeth. und Orig. lassen *ἐμοῦ καί*, andere *καὶ τοῦ εὐαγγ.*, und Slavon. den ganzen Satz weg. Die gesperrt gedruckten Worte scheinen eine Glosse zu sein (vgl. Mc. 10, 29, wo ℵ* *ἕνεκεν ἐμοῦ καί* wegläßt. Daß Lc. das pauliniſche „und um des Evangeliums willen" nicht herübernimmt,

9, 24, und anderwärts für „um meinetwillen (und des Evangeliums)," Mc. 9, 29, an die Stelle ſetzt, „um des Gottesreiches willen," 18, 29, läßt vermuthen, daß er den Text des Deut.-Mc. nicht kannte.

Mc. 10, 21. Daſſelbe gilt von den Worten ἆρας τὸν σταυρόν (A E F und and.), welche ℵ B C D It. u. and. weglaſſen (ſ. Aelt. Ev. S. 160). Dem dogmatiſchen Standpunkt des Lc. würden ſie nicht anſtößig geweſen ſein.

Mc. 10, 27ᵇ: „denn alle Dinge ſind möglich bei Gott" (om. Δ, minusce.). Proto-Mc. und Lc. ſcheinen dieſes matte Gloſſem nicht geleſen zu haben (vergl. Mt. 19, 26; Lc. 18, 27 und Aelt. Ev. S. 160. 164).

Mc. 10, 30. Die Hdſchr. variiren. D hat διωγμοῦ. Andere leſen διωγμόν, noch and. διωγμῶν. ℵ läßt οἰκ. — διωγμῶν weg. Die hier erwähnten „Verfolgungen" ſtanden wahrſcheinlich nicht im Proto-Mc. (vgl. Mt. 19, 27), und laſſen an eine ſpätere Zeit denken, als die wo Lc. vermuthlich ſein Evangelium ſchrieb (Aelt. Ev. S. 161). Vergl. Lc. 18, 30.

Mc. 11, 2: „auf welchem noch kein Menſch geſeſſen hat." D X Γ und and. haben οὔπω nicht. (+ ℵ B C L und πώποτε + A). ℵ B C und and. leſen ἐκάθισεν für κεκάθικεν (A D X u. and.). Dieſe Worte ſtanden wahrſcheinlich im Proto-Mc. nicht und wurden von Deut.-Mc. aus Lc. 19, 30 herübergenommen (Aelt. Ev. S. 161). Der Text des Lc. ἐκάθισεν ſcheint überdies älter als der ſtärkere Ausdruck des Mc. κεκάθικεν.

Mc. 11, 17: „vor allen Völkern." Wahrſcheinlich eine Gloſſe (Aelt. Ev. S. 162). Nicht nur Mt. 21, 13, ſondern auch Lc. 19, 46 hat dieſe Worte nicht, ungeachtet ſie nach ihrem univerſaliſtiſchen Charakter dem von Lc. repräſentirten Standpunkt mindeſtens ſcheinbar entſprachen (S. jedoch S. 171).

Mc. 16, 4ᵇ. Die Worte „denn er war ſehr groß" ſtehen in dem Zuſammenhange nicht an ihrem Platz und dienen als Gloſſe zur Erläuterung von v. 3 (vgl. D u. and.). Bei Lc. werden ſie 24, 2 nicht gefunden.

Mc. 16, 9—20. Daß Lc. dieſe ſpäter hinzugefügte Pericope nicht geleſen hat, ſondern allein den Text des Mc., ſei es in verſtümmelter Geſtalt, bis zu 16, 8, oder noch in Verbindung mit dem echten Schluſſe, kannte, den vielleicht noch Mt. las, geht daraus hervor, daß die einzelnen Züge in dieſer Pericope theils Stücke, die bei Lc. vorkommen (vgl. Mc. 16, 9ᵇ mit Lc. 8, 2; Mc. 11 mit Lc. 24, 10. 11; Mc. 12 mit Lc. 24, 13—33; Mc. 14 mit Lc. 24, 36—41; die Erwähnung des Glaubens als Bedingung, ſelig zu werden, Mc. 16 mit Lc. 8, 12, und anderwärts; Mc. 17 mit Ap.-Geſch. 2, 4; Mc. 18ᵃ mit Ap.-Geſch. 28, 3—6; das Auflegen der Hände bei Heilungen Mc. 18ᵇ mit Lc. 4, 40; 13, 13; Ap.-Geſch. 28, 8; die Himmelfahrt Mc. 19 mit Lc. 9, 51; 24, 51 und Ap.-Geſch. 1, 9), verkürzt wiedergeben und Anſpielungen auf dieſelben ſind, theils ihnen widerſprechen, wie Mc. 9 mit Lc. 24, 10 und 24, und überdies auf ſpäteren Ueberlieferungen beruhen, welche, wie Mc. 18ᵇ und v. 20 ἐκήρυξαν πανταχοῦ, über die Zeit des Lc. hinausreichen. Da dieſer letztere Vers ſchon dem Juſtinus (Apol. I. 35)

und v. 9 schon dem vierten Evangelisten, Joh. 20, 11—18, bekannt gewesen zu sein scheint, während v. 19 in der lat. Uebersetzung des Irenäus, Haer. 3, 10, 6, vorkommt, wäre möglich, daß dieser Zusatz von derselben Hand wie die übrigen Zugaben in Mc. herrühre, bei welchen ebenfalls die Weglassungen und Varianten einen ursprünglich einfacheren Text vermuthen lassen. Daß Handschriften, welche diese Pericope nicht haben, an anderen Stellen Glossen des Deut.-Mc. (Mc. can.) aufnehmen, kann dem Gebrauch verschiedener Exemplare, darunter Handschriften des Deut.-Mc. (Mc. can.), zugeschrieben werden, deren Text der Abschreiber bei minder in das Auge fallenden Varianten unwillkürlich folgte, während das Ansehen der älteren Handschrift, welche v. 9—20 nicht hatte, ihm es bedenklich machte, auch diese so umfängliche Pericope herüberzunehmen.

Die Möglichkeit besteht daher, daß Mc. 16, 9—20, eben wie andere Glossen, von Deut.-Mc. herrühren, welcher die Lücke im Proto-Mc. hauptsächlich aus Lc. und aus andern Traditionen auszufüllen versucht hat.

Ergebniß. Die Vergleichung der Texte des Lc. mit denen des Proto-Mc. und Mt. setzt außer allen Zweifel, daß Lc. später als beide schrieb, beide unter seine Quellen zählte und sogar aus beiden in einer Anzahl von Stellen seinen Text und seinen Bericht zusammenstellte. Eine viel spätere Redaction als die des Mc. und Mt. verrathen auch in diesen Pericopen sowohl die mannichfachen Glossen, die Stilverbesserungen und das Mißverständniß von Texten seiner Vorgänger, als auch die Art, wie das Wundergebiet erweitert und die Parusie auf eine spätere Zeitperiode verschoben wird. Die Verwüstung der Stadt und des Tempels und die Zerstreuung der Juden, wovon in den beiden anderen synopt. Evangelien noch keine Rede ist, hat der Verfasser hinter sich, und seine chronologischen Irrthümer machen einen Schriftsteller kenntlich, welchem die Zeit, in der Jesus lebte, schon fremd geworden war. Ferner zeigt der Evangelist in der Art, wie er die Berichte seiner Vorgänger abändert und commentirt, dieselbe Feindschaft gegen den Judaismus und dieselbe Tendenz das Ansehn der Zwölf in den Schatten zu stellen und den Paulinismus schon durch Jesum anbefehlen zu lassen, die uns früher ins Auge fiel, als wir die Texte, welche Lc. entweder mit Mc. oder Mt. allein gemein hat, mit einander verglichen. Von einem Bestreben, einen versöhnenden Standpunkt zwischen den beiden Parteien einzunehmen, sind auch hier nicht allein keine Spuren vorhanden, sondern es ist im Gegentheil der Evangelist eifrig bemüht, den Standpunkt des Paulus und den heidenchristlichen Universalismus rein und ungeschmälert gegen die Befangenheit des Judaismus, die Ansprüche der Judenchristen und die Ueberhebung des Apostolats der Zwölf aufrecht zu halten (siehe vor allem Seite 152 f., 159 und ferner Seite 160—162).

Vierter Theil.

Pericopen, welche allein bei Lucas vorkommen.

Lc. 3, 23—38; 7, 11—17; 8, 1—3; 9, 51—56; 10, 1. 17—20. 20—42; 11, 27. 28. 37. 38; 12, 1. 13—21. 32; 13, 1—17. 22. 31—33; 14, 1—15. 28—33; 15, 1. 2. 8—16, 15. 19—31; 17, 5. 22. 28—30. 32; 18, 1—14; 19, 1—10. 22. 31. 32. 35—38; 23, 6—16. 27—31. 39—43; 24, 12—53.

§. 1.

Worte, welche allein bei Lucas angetroffen werden.

9, 52 ἄγγελος (Bote) 7, 24.
13, 24 ἀγωνίζεσθαι (uneigentl.). Nur Lc. und Paulus.
24, 33 ἀθροίζειν.
17, 18 ἀλλογενής.
13, 7 ἀμπελουργός.
11, 8 ἀναιδεία.
14, 13 ἀνάπηρος 21.
24, 25 ἀνόητος Lc. und P.
14, 12 ἀνταπόδομα.
— 28 ἀπαρτισμός.
17, 7 ἀροτριᾶν (P.).
19, 2 ἀρχιτελώνης.
15, 13 ἀσώτως.
24, 31 ἄφαντος.
12, 20 ἄφρων 11, 40.
16, 6 βάτος (ein Maß).
24, 41 βρώσιμος.
15, 22 δακτύλιος.
14, 28 δαπάνη.
14, 13 δοχή 5, 29.
— 20 ἐλκοῦν.
13, 17 τὰ ἔνδοξα.
16, 26 ἔνθεν.
22, 31 ἐξαιτεῖσθαι.
15, 8 ἐπιμελῶς.
17, 13 ἐπιστάτης, 5, 5; 8, 24. 45 9, 33. 49.
12, 16 εὐφορεῖν.
10, 30 ἡμιθανής.
15, 16 κεράτιον.
24, 42 κηρίον.
24, 29 κλίνειν (vom Tage) 9, 12.
13, 8 κοπρία 14, 35.
16, 7 κόρος.
16, 19 λαμπρῶς.
24, 21 λυτροῦσθαι.
11, 27 μαστός 23, 29.
24, 42 μελίσσιος.
12, 14 μεριστής.

15, 17 μίσθιος 19.
18, 11 μοιχός (P.).
15, 12 νεώτερος 13; 22, 26.
10, 33 ὁδεύειν.
16, 2 οἰκονομεῖν.
— 2 οἰκονομία 3, 4 (P.).
— 1 οἰκονόμος 3, 8; 12, 42 (P.).
21, 38 ὀρθρίζειν.
15, 12 οὐσία 13.
10, 34 πανδοχεῖον.
— 35 πανδοχεύς.
17, 20 παρατήρησις.
13, 22 πορεία.
14, 32 πρεσβεία 19, 14.
24, 37 πτοεῖσθαι 21, 9.
22, 31 συνιάζειν.
15, 23 σιτευτός v. 27. 30.
13, 8 σκάπτειν 44; 6, 23.
7, 14 σορός.
13, 11 συγκύπτειν.
10, 31 συγκυρία.
17, 6 συκάμινος.
19, 8 συκοφαντεῖν (von Zöllnern) 3, 14.
15, 25 συμφωνία.
19, 8 τετραπλοῦς.
10, 34 τραῦμα.
10, 41 τυρβάζεσθαι.
23, 31 ὑγρός.
14, 2 ὑδρωπικός.
18, 5 ὑπωπιάζειν.
15, 14 ὑστερεῖσθαι (P.).
16, 24 φλόξ.
23, 2 φόρος 20, 22 (P.).
16, 8 φρονίμως.
16, 26 χάσμα.
15, 25 χορός.
11, 5 χρᾶν.
14, 28 ψηφίζειν.

Die hier aus den allein bei Lucas vorkommenden Pericopen aufgezeichneten Worte werden zum Theil auch in den Pericopen, die Lucas mit Mc. oder mit Mt. allein, oder mit beiden gemeinsam hat, angetroffen. Der reichere Wortschatz, welcher alle Theile des Lucas kennzeichnet, spricht für den hellenistischen Ursprung der Schrift und für die Einheit der Redaction.

§. 2.

Zusammengesetzte Zeitwörter.

15, 24 ἀναζῆν v. 32 (P.).
13, 11 ἀνακύπτειν, 21, 28.
9, 54 ἀναλίσκειν (P.).
14, 14 ἀνταποκρίνεσθαι (P.).
— 6 ἀνταποδιδόναι (P.).
24, 17 ἀντιβάλλειν.
14, 12 ἀντικαλεῖν.
13, 17 ἀντίκεισθαι, 21, 15 (P.).
10, 31 ἀντιπαρέρχεσθαι, v. 32.
12, 20 ἀπαιτεῖν, 6, 30.
15, 20 ἀπέχειν (von der Entfernung) 7, 6; 24, 13 — 4, 21 ff.
16, 1 διαβάλλειν.
15, 2 διαγογγύζειν 19, 7.
— 12 διαιρεῖν (P.).
13, 22 διαπορεύεσθαι 6, 1; 18, 36 (P).
15, 13 διασκορπίζειν (τὴν οὐσίαν) 16, 1.
10, 20 ἐγγράφειν (P.).
18, 1 ἐγκακεῖν (P.).
7, 12 ἐκκομίζειν.
16, 9 ἐκλείπειν 22, 32.
— 14 ἐκμυκτηρίζειν 23, 35.
14, 29 ἐκτελεῖν v. 30.
13, 33 ἐνδέχεσθαι.

16, 19 ἐνδιδύσκειν, 8, 27.
22, 31 ἐξαιτεῖσθαι
24, 22 ἐξιστάναι (tranſit.).
16, 8 ἐπαινεῖν (P.).
— 3 ἐπαιτεῖν 18, 35.
10, 35 ἐπανέρχεσθαι.
16, 21 ἐπιλείχειν.
10, 34 ἐπιμελεῖσθαι 35 (1. Tim. 3, 5).
10, 34 ἐπιχέειν.
10, 34 καταδέειν.
14, 8 κατακλίνεσθαι 7, 36; 9, 14; 24, 30.
16, 24 καταψύχειν.
10, 39 παρακαθίζειν.
15, 29 παρέρχεσθαι (übertreten) 11, 42.
10, 40 περισπᾶσθαι.
14, 10 προσαναβαίνειν.
8, 43 προσανακλίνειν.
10, 35 προσδαπανᾶν.
24, 28 προσποιεῖσθαι.
24, 15 συμπορεύεσθαι 7, 11; 14, 25.
10, 40 συναντιλαμβάνεσθαι (P.).
18, 5 ὑπωπιάζειν (P.).

Man vgl. oben S. 32—36. 87. 88.

§. 3.

Das Participium, mit einem Verbum finitum verbunden.

Lc. 7, 13. 14. 16; 8, 1; 10, 17. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 39. 40. 41; 11, 7. 8. 27; 12, 17. 48; 13, 1. 2. 8. 12. 14. 15. 17. 31. 32; 14, 15. 21. 28. 32; 15, 2. 5. 6. 9. 13. 15. 18. 20. 26. 28. 29; 16, 2. 5. 6. 19. 21. 23; 23, 8. 11. 13; 19, 1. 4. 5. 6. 7. 8; 21, 37; 22, 32; 23, 6. 7. 8. 10. 11. 28. 40; 24, 15. 18. 23. 29. 30. 33. 37. 43. 50.

Man vergleiche hiermit Theil 1, §. 5, Theil 2, §. 5 und Theil 3, §. 6.

§. 4.

Der hiſtoriſche Aoriſt.

Lucas bedient ſich auch in dieſen Stücken ſeines Evangeliums durchgängig bei ſeinen Erzählungen des hiſtoriſchen Aor. Das Imperfect. in der geſchichtlichen Erzählung iſt bei Mc. häufig, ſelten bei Lc. und behält da ſeine wahre Bedeutung, 7, 11. 12; 8, 1. 3; 10, 18. 30. 31. 40; 13, 22; 14, 7, 12; 15, 2. 16. 26. 28; 16, 1. 5. 14. 21; 18, 1. 3. 4. 11. 13; 19, 1. 3. 7; 21, 37. 38; 23, 9. 12. 27. 32; 24, 14, 16. 21. 28. 32. 35. 36. Auch der Gebrauch des Präſens hiſt. iſt ſelten und findet ſich faſt ausſchließlich in Gleichniſſen, 15, 6. 8. 9; 16, 23, um den Vorgang zu veranſchaulichen. Auch in dieſem Sprachgebrauch bleibt ſich Lucas gleich in dieſen Pericopen. Vgl. Theil 1, §. 4 S. 20. Theil 2, §. 4 S. 35 und Theil 3, §. 3 S. 99. 100.

§. 5.

Bindeworte.

δέ. Eben wie in den vorigen Abſchnitten (ſ. Seite 21. 35. 102) fällt auch hier der vielfältige Gebrauch des δέ und der ſeltnere von τότε ins Auge, vor allem im Anfange eines Satzes (Mt. can.) und von καί (Mc.). Siehe

Lc. 7, 3. 4. 6. 12. 14. 16; 10, 1. 17. 20. 29. 30. 33. 34. 37. 38. 40. 41. 42; 11, 27. 28; 12, 13. 14. 15. 16. 20. 47; 13, 1. 6. 7. 8. 10. 12. 14. 16; 14, 3. 7. 15; 15, 1. 3. 11. 14. 20. 21. 22. 25. 27. 28. 29. 31; 16, 3. 6. 7. 14. 19. 20. 22. 25. 27. 30. 31; 17, 7. 17. 20. 22; 18, 3. 4. 6; 19, 8; 21, 37; 22, 31. 33. 35. 38; 23, 2. 6. 8. 9. 10. 11. 12. 27. 28. 39. 40; 24, 12. 16. 17. 18. 19. 36. 37. 42. 44. 50.

γε. 11, 28; 13, 9; 14, 32; 18, 5; 24, 21. Vgl. 10, 6 und 5, 36 mit Mt. 9, 17 und Mc. 2, 21.

ἕως ὅτου, 13, 8; 15, 8. Vgl. 22, 16. 18 mit Mc. 14, 25 und Mt. 26, 29.

δὲ καί. Lc. 10, 32; 11, 18; 12, 54; 14, 26; 19, 19; 20, 11, 12. 31; 21, 16; 22, 24. 68; 23, 32. 35. 38. 55; 14, 12; 16, 1. 22; 18, 1. 9. Vgl. 3, 12; 5, 10. 36 mit den Parallelstellen. Diese Combination kommt bei Mc. nur zweimal, 14, 31; 15, 40, und bei Mt. viermal vor, 3, 10; 10, 30; 18, 17; 27, 44.

πλήν kommt bei Mc. einmal, bei Mt. fünfmal, bei Lc. sehr oft vor, 6, 24; 10, 20; 13, 33; 18, 8; 19, 27; 23, 28. Vgl. 6, 35; 10, 11. 14; 11, 41; 12, 31; 17, 1; 22, 21. 22. 42 mit den Parallelstellen.

§. 6.

Präpositionen.

ἀνά (mit einer Zahl) 10, 1. Vgl. 9, 3 und 14 mit Mc. 6, 40: κατά.

ἀπό = ἐκ, 8, 3; 9, 54. Vgl. 22, 71 und 9, 37 mit Mc. 9, 9, oder = διά, 19, 3; 24, 41. Vgl. 21, 26; 22; 45. Insbesondere kommt ἀπό bei Lc. bei dem Austreiben der Dämonen vor; 4, 41; 8, 2. 29. 33. 35. 38 und in der Formel ἀπὸ τ. νεκρ. ἐγερθ., 16, 30. Vgl. 4, 35; 8, 12. 29. 46; 9, 5. 37. 38; 11, 24; 15, 16; 17, 29; 19, 39; 21, 11; 22, 43; 23, 26. 51; 24, 9 mit den Parallelstellen. Ferner steht ἀπό bei Pass. für ὑπό. Vgl. 6, 18; 16, 18; 8, 43; 17, 25 und 9, 22 mit Mc. 8, 31.

παρά mit dem Acc. um das, was jemanden vor andern auszeichnet, anzugeben. 3, 13; 13, 2. 4; 18, 14. Vergl. Röm. 1, 25; 12, 3; 1 Cor. 3, 11.

πρός bei λέγειν. 10, 2; 14, 17; 16, 1; 18, 9. Bei Lc. häufig, wo Mc. und Mt. den Dativ gebrauchen. Vgl. die Parallelstellen.

Man vgl. oben S. 21. 36. 101.

§. 7.

Vergrößerung der Wunder durch Lucas.

Lc. 7, 11—17. Die Ueberlieferung von Todtenerweckungen durch Jesum weist eine bemerkliche Steigerung der Größe des Wunders auf. Nahm Lucas von Mc. und Mt. die Auferweckung der Tochter des jüdischen Obersten herüber, die „so eben gestorben war", und noch im Bette liegt, so fügte die sich entwickelnde Ueberlieferung sogleich ein noch stärkeres Wunder dieser Art der vorhandenen

Tradition hinzu, indem sie die Erweckung eines gestorbenen Jünglings hinzubringt, der schon auf der Todtenbahre liegt und hinausgetragen wird. Der vierte Evangelist geht noch weiter und setzt auf die Erzählungen seiner Vorgänger die Krone durch die Erzählung des noch größeren Wunders der Auferweckung eines Todten, welcher schon vier Tage im Grabe lag und schon in Verwesung gegangen war. Die künstlerische Composition verräth sich bei Lucas in verschiedenen Zügen, welche anderwärts in seinem Evangelium wiederkehren. Der Jüngling von Nain war „ein einziger Sohn seiner Mutter", und die Tochter des Jairus nach Lc. ebenfalls „eine einzige Tochter", Lc. 8, 42. Ebenso ist der epileptische Besessene Lc. 9, 38 wieder allein nach Lc. „ein einziger Sohn." Von letzterem heißt es nach der Heilung, 9, 42: „er gab ihn seinem Vater;" von dem Jüngling zu Nain, 7, 15: „er gab ihn seiner Mutter." Die Erzählung von dem Jünglinge überbietet außerdem die Erweckung des Töchterchens des Obersten in dem Tragischen der Vorstellung, daß er das einzige Kind „einer Wittwe" ist, und auch darin, daß die Erweckung nicht innen im Hause vorgeht, in Gegenwart einiger, welchen noch dazu Schweigen auferlegt wird, Lc. 8, 36, Mc. 5, 43, sondern vor den Augen „vieler Jünger" und „einer großen Menge", L. v. 11, so daß das Gerücht von dem Vorgange „in ganz Judäa und dem ganzen Umkreise" erscholl, eine Angabe, durch welche das Schweigen der frühern Ueberlieferung über diese zu Galiläa gehörige Begebenheit, wenn der Bericht geschichtlich wäre, um so mehr befremden müßte[1]).

Lc. 13, 10—17. Ein Duplicat von Mt. 12, 9. 14, wobei das Wort Mt. 5, 11 wegfällt, welches denn auch von Lc. in der Parallelstelle ausgelassen wird. Das Wunder erhält hier seinen Nachdruck durch die Bemerkung, daß die Kranke schon seit 18 Jahren litt. Im vierten Evangelium, 5, 5, steigt diese Zahl bei einem entsprechenden Wunder auf 38. Man beachte ferner die Oeffentlichkeit, welche Lc. auch diesem Wunder zuschreibt, v. 17.

Lc. 14, 2—6. Ebenfalls eine Wundererzählung, welcher in der frühern Ueberlieferung nichts gleichartiges entspricht.

Lc. 17, 12—19. Nach der älteren Ueberlieferung heilt Jesus einen Aussätzigen, Mc. 1, 40—45; Mt. 8, 2. 4. Lc. 5, 12—16. In Samarien heilt Jesus zehn Aussätzige.

§. 8.

Heidenchristlich paulinische Tendenz.

Lc. 3, 23b—38. Das Geschlechtsregister Jesu bei Lucas erkennt die davidische Abstammung Jesu an, die schon bei Paulus feststand, Röm. 1, 3, obgleich derselbe auf die Abstammung Jesu von David, ungeachtet sie in der Ueberlieferung schon tiefe Wurzeln geschlagen hatte, kein Gewicht legte, da Jesus wohl von David

[1]) Man sehe jedoch über v. 16. 17 unten Theil 6.

„nach dem Fleisch" abstammt, aber nach dem Geist Gottes Sohn ist. Von Jesu, welcher bei seinen Zeitgenossen für einen Sohn Josephs und der Maria galt, steht geschichtlich nicht fest, daß er von David entsprossen war. Sogar bestreitet Jesus die Meinung, als ob diese Abstammung ein nothwendiges Merkmal des Christus sein müsse (s. Aelt. Ev. S. 111). Die Judenchristen jedoch, welche durch die Predigt der Apostel bekehrt Jesum von Nazareth als den Messias bekannten, hielten ihn aus diesem Grunde auch für Davids Sohn, da der Messias, in Folge der messianischen Prophetie, von David abstammen mußte. Die Pauliner widersprachen dieser schon früh fest gewordenen Meinung nicht, Röm. 1, 3, aber die Sohnschaft von David, bei den Judenchristen die erste Bedingung um in Jesu den Messias zu erkennen, verliert als solche ihren Werth. Jesus war der Sohn Davids, jedoch nur nach dem Fleisch, nicht nach seinem Wesen. In der judenchristlichen Ueberlieferung gestaltete sich das Geschlechtsregister Jesu so, daß er von David durch die ansehnliche Reihe der Könige von Juda abstammte. Nach der heidenchristlichen Ueberlieferung hingegen stammt Jesus auch von David ab, jedoch nicht aus der salomonischen Königslinie, sondern von einer Seitenlinie her, welche aus Nathan und einer Anzahl unbekannter Stammväter[1]) besteht, zu großer Minderung des Glanzes der davidischen Abstammung. Auch ist nicht ohne Bedeutung, daß David, welcher bei Mt. 1, 6 mit dem Titel seiner Würde „der König" genannt wird, bei Lc. 3, 31 wie ein gewöhnlicher Bürger einfach und ohne Unterscheidung „David" heißt. Bezeugte sich ferner die judenchristliche Ueberlieferung in dem Aufsteigen bis zu Abraham, dem Stammvater Israels, Mt. 1, 2, so führt die heidenchristliche, welche in Jesu den wahren Menschen, den zweiten Adam sieht, Röm. 5, 14, welcher zugleich als „der Mensch aus dem Himmel" (1 Cor. 15, 45), „Gottes eigener Sohn" ist (Röm. 8, 32), das Geschlechtsregister bis zu Adam hinauf, welcher bei Lucas als Typus Jesu „der Sohn Gottes" genannt wird, 3, 38^{b} (vgl. S. 172. 179 das zu 20, 41—44 und zu Lc. 22, 70 Bemerkte, worin dieselbe Tendenz durchscheint, und weiter S. 80. 81). Die beiden Geschlechtsregister sind ungeschichtlich, verrathen aber sichtlich eine verschiedene dogmatische Tendenz. Beide gehören in eine Zeit, in welcher Jesus sowohl bei den Christen aus den Juden, als bei den Paulinern, noch nach dem Fleisch für einen Sohn Josephs galt (vgl. Röm. 1, 3 ἐκ σπέρματος Δαυίδ), und widersprechen so der Ueberlieferung von der vaterlosen Geburt Jesu, welche

[1]) Eine Anzahl Namen, welche hier vorkommen, sind aus 1 Chron. 1, 1—4. 17—19. 24—27. 28. 34; 2, 3—5. 10—12. 15; 3, 5 entlehnt. In das Geschlechtsregister der Chron. fügt Lc. v. 33, zwischen Aminadab und Aram, Admin ein, um die Zahl 14 voll zu machen (s. oben S. 80). Die übrigen Vorfahren von Mattatha v. 31 bis Neri v. 27 sind anderweitig unbekannt. Nach Neri entsprechen die Geschlechtsregister des Lc. und Mt. einander in Salathiel und Serubbabel, Esr. 3, 2 (Lc. 27, Mt. 1, 12), um sich von da ab wieder bis zu Joseph v. 23 von einander zu entfernen. Auch die Namen in dem absteigenden Geschlechtsregister Serubbabels finden sich nicht im A. T.

auch bei den Judenchriſten oder Nazaräern erſt ſpäter entſtand und, obgleich dem Paulus noch unbekannt, Röm. 1, 3, Gal. 4, 4, von den ſpäteren Paulinern nicht geleugnet, ſondern aus einem höheren Geſichtspunkt angeſehen ward. Der ſpätere Redactor des dritten Evangeliums, welcher beide Traditionen aus verſchiedenen Quellen herübernahm, ſucht dieſen Widerſpruch durch die Worte ὡς ἐνομίζετο, v. 23, aufzuheben, wie der canoniſche Mt. durch die Beifügung τὸν ἄνδρα Μαρ. 1, 16, ohne jedoch bei dieſer Compilation zu bedenken, daß dadurch das ganze Geſchlechtsregiſter ſeine Bedeutung verlor. Die Meinung, daß Lucas das Geſchlechtsregiſter der Maria berichtet, wird von dem Text ſelber, Lc. 3, 23, widerlegt, wo Jeſus ausdrücklich der Sohn Joſephs heißt (ὢν υἱὸς τοῦ Ἰωσήφ), und daß auch Maria, nach Lc., von David abſtammte, wird mit Unrecht aus Lc. 1, 27 und 32 hergeleitet, an welcher letzteren Stelle ſich die Worte „aus dem Hauſe Davids" nicht auf Maria, ſondern auf Joſeph beziehen (vgl. 2, 4). Der Verfaſſer des dritten Evangeliums, welcher wie oben S. 80. 81 nachgewieſen, den canoniſchen Matthäus und mithin das Geſchlechtsregiſter Mt. 1 kannte, hat wahrſcheinlich nach einer in pauliniſchen Kreiſen vorhandenen, vielleicht ſchriftlichen Ueberlieferung an die Stelle des jüdiſch-theokratiſchen Geſchlechtsregiſters ein anderes geſetzt, welches unter dem Einfluß der pauliniſchen Chriſtologie entſtanden war. Daß Lucas, indem er auf der einen Seite mit den Judenchriſten Jeſum von Abraham und David abſtammen läßt, auf der andern die Königslinie übergeht, den vermittelnden Standpunkt einer Transaction zwiſchen der jüdiſch und heidniſchchriſtlichen Partei habe einnehmen wollen, ermangelt daher jeglichen Grundes.

Lc. 7, 11—17. Die Auferweckung des Jünglings zu Nain wird von Lc. als eine geſchichtliche Thatſache berichtet (ſ. oben S. 191). Deſſenungeachtet zeigt auch dieſer Bericht einen ſymboliſch heidenchriſtlichen Charakter, indem er ſichtlich nach dem Vorbilde des Berichts von der Auferweckung des Sohnes der Wittwe in Sarepta, 1 Kön. 17, 10 (LXX), gebildet iſt, welche auch zuvor bei Lc. als Typus der Heidenwelt aufgetreten war, Lc. 4, 25. 26. Man vergl. Lc. 7, 12 „er nahte dem Thor der Stadt" mit 1 Kön. 17, 10: „er kam an das Thor der Stadt." Lc. 15: „er gab ihn ſeiner Mutter" mit 1 Kön. 23: „er gab ihn ſeiner Mutter." In beiden Erzählungen iſt dieſe Mutter „eine Wittwe" und der geſtorbene Jüngling „ein einziger Sohn". Für Sarepta tritt natürlich in dem geſchichtlichen Rahmen des Lc. eine galiläiſche Stadt an die Stelle, und zwar das anderweitig in der Bibel nicht vorkommende Nain[1]). Hatte die jüdiſche Tradition die Erzählung von der Auferweckung der zwölfjährigen, ebenfalls „einzigen" Tochter eines jüdiſchen Oberſten aufgenommen, ſo ſtellt Lc.

[1]) Siehe über dieſe Stadt Reland, Palaest. p. 497, 904; Robinſon, Paläſt. III, 469; Winer, bibl. Realw. II, p. 132; De Bruin, Bijbl. woordenb. II, 618, und über den Namen Lightfoot, Horae hebr. et talm., Chorogr. ante evang. Lucae, c. III, ed. Carpz. p. 696. Vgl. unten Th. 6.

hier als Gegenstück die Auferweckung des Sohnes einer Wittwe hin, welche als Antitypus des Sohnes der heidnischen Wittwe zu Sarepta in einem treffenden Symbol die bevorstehende Auferweckung der Heidenwelt durch Jesus schon im voraus andeutet.

Lc. 8, 2—3. Außer den Frauen, welche aus der evangelischen Tradition bei Mc. und Mt. bekannt sind, nennt Lucas noch eine Susanna und Johanna, das Weib des Chuza, des Rentmeisters des Idumäers Herodes, und bekundet auch darin den universalistischen Standpunkt Jesu. Letztere kehrt Lc. 24, 10 wieder. Nach Mt. 27, 55 „dienen sie Jesu", was Lc. durch den Zusatz „von ihrer Habe" näher erklärt. Neu, obschon historisch ungewiß und ursprünglich symbolisch ist, daß Jesus diese Frauen von bösen Geistern, Maria von Magdala sogar von sieben Dämonen befreit hatte. Hat sie Lucas vielleicht, wie die spätere Ueberlieferung mit der bußfertigen Sünderin, von welcher in seinem Bericht unmittelbar vorher die Rede ist, identificirt?

Lc. 9, 51—56. 61. 62; 10, 1. 17—20. S. S. 61—67.

Lc. 10, 38—42. Diese Schilderung enthält nichts, was an sich ungereimt wäre, und kann deshalb einer geschichtlichen Ueberlieferung entlehnt sein. Die beiden Frauen sind jedoch der Ueberlieferung des Mc. und Mt. unbekannt, wohnen nach Lc. in einem Flecken, den er selber nicht kannte und der Bethanien (Joh. 12, 1) nicht sein kann, wo Jesus erst später ankommt, Lc. 19, 29. Die Aufnahme dieses Berichts in das paulinische Evangelium erhält, auch wenn er auf geschichtlicher Tradition ruht, erst dann Bedeutung, wenn man annimmt, daß der Pauliner einer wahren Thatsache sich in symbolischer Auffassung bediente, um den Vorzug des Paulinismus vor dem gesetzlichen Standpunkt ins Licht zu setzen. Die betriebsame Martha, die „sich um viele Dinge kümmert" und sich über Maria beklagt, repräsentirt das Judenthum des Gesetzes mit seiner großen Betriebsamkeit und den vielen nutzlosen Werken, welches, so wie Martha der Maria ihre Werklosigkeit, den Paulinern verwies, daß sie die Werke von der Gerechtigkeit ausschlossen (Jac. 2, 14—26). Maria hingegen, welche gläubig zu den Füßen Jesu sitzt (vgl. Lc. 8, 35) und in der Gemeinschaft mit ihm das „Eine Nothwendige" erwählt, repräsentirt den Standpunkt des Glaubens, welcher nach Paulus, im Gegensatze zur gesetzlichen Betriebsamkeit, nichts anders nöthig hat als Jesum, um vor Gott gerecht zu sein. Das von Jesu der Maria gespendete Lob wurde so schon im voraus eine Empfehlung des Paulinismus und das die Martha ablehnende Urtheil Jesu eine Verurtheilung der gesetzlichen Gerechtigkeit.

Lc. 11, 27. Ein vielleicht geschichtlicher Vorgang, welcher wegen „des Hörens und Bewahrens des Wortes Gottes" für Lc. Werth hatte (vgl. 8, 21, 11; 5, 1). Daß Jesus „das Wort Gottes" redet, ist dem Lucas eigenthümlich (s. oben S. 159). Die Formel ist paulinisch, 1 Cor. 14, 36; 2 Cor. 2, 17;

4, 2 und kommt bei Mc. 7, 13 (vgl. Mt. 15, 6) zwar vom Gesetze vor, aber nicht von der Predigt des Evangeliums. Bei Mt. steht für „das Wort Gottes" „das Wort des Königreichs" (S. 124). Ganz im Geiste des Paulus ist ferner, daß das messianische Heil mit Verwandtschaft nach dem Fleisch nichts gemein hat. Nicht die Mutter Jesu sein, sondern „Gottes Wort bewahren," ist die wahre Seligkeit.

Lc. 11, 37. 53. 54. Daß Jesus von Pharisäern zu Gaste geladen wird, meldet allein Lucas, hier und anderwärts, 7, 36; 14, 1, und es scheint dies, wie die Demonstration Jesu, sich nicht vor Tische zu waschen, als Anlauf dienen zu sollen, antipharisäische Aussprüche geschichtlich einzugliedern.

Ueberhaupt ist zu bemerken, daß sich Lc. beeifert, die Pharisäer und Gesetzesgelehrten in ein ungünstiges Licht zu setzen und darin seine Vorgänger übertrifft (vgl. oben S. 70. 71). Die Streitreden Jesu gegen sie sind, insbesondere bei Lc., durch große Heftigkeit charakterisirt und werden, im Widerspruche sogar mit den Gesetzen der Gastfreiheit, bei Tische gesprochen. Die feindselige Gesinnung der Pharisäer gegen Jesus wird von Lc. stärker gezeichnet, 20, 20, als bei Mc. und Mt., ihre Bosheit (πονηρία, Mc.) und Heuchelei (ὑπόκρισις, Mt.) als Schlauheit (πανουργία) dargestellt, 20, 23, und ihr Hochmuth und Dünkel 18, 9. 14 erwähnt. Selbst dem Gaste Jesu erweisen sie nicht einmal den bürgerlichen Anstand, 7, 45. Echt paulinisch werden sie ferner als Menschen gezeichnet, „welche heucheln, rechtschaffen zu sein," Lc. 20, 20, „als gerecht vor den Leuten scheinen wollen, aber ein Gräuel (βδέλυγμα) vor Gott sind," ein Name, welchen die Judenchristen auf die heidenchristliche Partei anwandten (s. oben S. 66).

Lc. 12, 13. 14. Dieser Zug, welcher die Vertheilung einer Erbschaft betrifft, kann geschichtlich sein. Die für sich stehende Episode verdankt wahrscheinlich ihre Aufnahme in die paulinische Tradition ihrem antinomistischen Charakter, insofern Jesus hier über die gesetzlichen Zwiste der Juden erhaben erscheint. Lc. wußte offenbar nicht, wohin er dieses Stück stellen sollte, und fügte es zusammenhangslos zwischen verschiedene aus Mt. c. 10 und 6 entlehnte Reden. Die Sorge, die der Bittsteller für seine zeitlichen Vortheile aufweist (v. 15), veranlaßte den Evangelisten, diesem Ereigniß sein Gleichniß von dem reichen Narren anzuknüpfen, 16—21. Die Güter der Erde haben keinen bleibenden Werth, v. 20. Der wahre Reichthum ist „reich in Gott" sein (πλουτεῖν εἰς θεόν) v. 21; vgl. für den Ausdruck Röm. 10, 12. Das Gleichniß enthält nicht in ebionitischem Sinne das Lob der Armuth, sondern drückt ganz den Sinn des Paulus aus, 1 Cor. 1, 5; 4, 8; 2 Cor. 8, 9; 11, 11 (vgl. 1 Tim. 6, 18).

Lc. 13, 1 ff. Von diesen Besonderheiten weiß man von anderswoher nichts. Die Tendenz der Pericope ist antijudaistisch. Jesus lehnt den Wahn ab, als seien besondere Unfälle der Beweis, daß die Betroffenen im Urtheile Gottes Sünder vor andern wären. Die Worte παρὰ πάντας bedeuten nicht comparativ,

daß sie größere Sünder seien, sondern daß sie es im Unterschiede von andern seien, welche meinten es nicht zu sein[1]). Dagegen erklärt sich Jesus. In der Auffassung des Lc. sind, in Uebereinstimmung mit der paulinischen Lehre von der Sünde, alle ohne Unterschied Sünder und werden, wenn sie sich nicht bekehren, eben so zu Grunde gehen, wie die, welche mit diesem Namen von den Juden zum Unterschiede von andern bezeichnet werden.

Lc. 13, 31—33. Der Bericht von der Absicht des Herodes Jesum zu tödten und die Antwort Jesu können einen geschichtlichen Grund haben. Man vergleiche jedoch mit der Antwort Jesu, Lc. v. 33b, die Jesu bekannte Thatsache, daß Johannes der Täufer, „der größte der Propheten" (Lc. 7, 28) nicht in Jerusalem getödtet wurde. Die Pericope hat die Tendenz, hervorzuheben, daß der Tod Jesu in Jerusalem auf einer göttlichen Nothwendigkeit beruhte (*οὐκ ἐνδέχεται*, vgl. Lc. 9, 31).

Lc. 13, 10—17; 14, 1—6. 7—14. Zwei Heilungen an einem Sabbath und Jesu Vertheidigung darüber gegen einen „Obersten der Synagoge", 13, 15, und gegen „die Schriftgelehrten und Pharisäer", 14, 1. 3. Diese Sabbathsheilungen sind Variationen über das Thema Lc. 6, 6—11, mit Hinzunahme des Gleichnisses Mt. 12, 11. 12, welches Lc. 13, 13 und 14, 5 herübernimmt, nachdem er es an letzterer Stelle des Mt. bei Seite gelassen. Der universalistische Charakter dieser zwei Stücke fällt ins Auge. Jesus bekämpft hier den dem gesetzlichen Standpunkte eigenen Kleinigkeitssinn und zugleich den Hochmuth, die Lohnsucht und den Partikularismus der Pharisäer, v. 7—12, eine Polemik, welche den paulinischen Verfasser beim Zusammenstellen seines Evangeliums beständig beschäftigte. Die Beschränkung der Auferstehung allein auf „die Gerechten" (*ἡ ἀνάστασις τῶν δικαίων*) 11, 14, ist auch ganz im Geiste des Paulus, nach welchem ebenfalls allein die Gläubigen = *οἱ δίκαιοι* auferweckt werden (1 Cor. 15, 22. 23), während die andern im Hades oder in der Gehenna bleiben.

Die beiden Erzählungen können nicht für historisch gehalten werden, sind aber, wie andere gleichartige, ursprünglich sinnbildliche Darstellungen, welche, später in der Ueberlieferung zu Thatsachen angewachsen, als solche auch von Lc., obschon mit beibehaltenem symbolischen Charakter herübergenommen wurden. Ersterer Bericht stellt unter dem Bilde der gekrümmten und gebundenen „Tochter Abrahams" das jüdische Volk dar, wie es durch das Gesetz gebunden war und unter dem Joch des Gesetzes gebeugt einherging. Dieses Israel des Gesetzes wird durch Jesum von seinen Banden befreit und aufgerichtet. Mit Absicht werden hier die Worte *συγκύπτουσα*, *ἀνακύψαι*, *ἀνορθοῦσθαι*, *ἔδησεν*, *ἀπολύειν*, *λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ* gewählt, welche bei der eigentlichen Auffassung des

[1]) Ueber diese Bedeutung des *παρά* c. acc. wird bei Lc. 18, 14 näher gesprochen werden.

Berichts minder paßlich, erst in der Voraussetzung, daß wir hier mit Symbolik zu thun haben, recht verständlich werden. Daß dieser Zustand der Gebundenheit dem Satan zugeschrieben wird, stimmt mit der durchgängigen Lehre des Lc. überein, daß die jüdischen Theokraten, welche Jesu entgegenstehen, das Werkzeug des Satans sind (s. S. 152. 178), und entspricht ganz dem Geist des Paulus, 2 Cor. 11, 13. 14; 12, 7. Galt es Thiere, so machten die Juden auch am Sabbath keine Schwierigkeit, sie von der Krippe los zu binden, um sie zu tränken, aber Jesum tadeln sie, wenn er einen Menschen und zwar „eine Tochter Abrahams", von ihren Banden löst, um sie am Brunnen des Lebens zu erquicken. Ihr gesetzlicher Standpunkt war der Erlösung Israels durch Jesum im Wege. Gleichartig, obschon der Tendenz nach verschieden, ist die andere Sabbathsheilung, 14, 1—6. Hier erscheint keine Gekrümmte, sondern ein wegen Erschlaffung der Lebensorgane Wassersüchtiger. Nehmen wir an, daß in der paulinischen Tradition unter diesem Bilde das sittlich kraftlose Heidenthum gezeichnet wird, welches von Jesu Rettung aus dem Verderben erwartet, dem jedoch der Jude den Segen des Gottesreiches mißgönnt, so wird deutlich, weshalb der Evangelist hier anstatt „des Esels" „einen Sohn" aufführt. Der Gegensatz ist hier nicht Mensch und Thier, sondern fremd und eigen. Galt es ihre Söhne oder ihren Ochsen, so waren sie bereit zu retten, wenn aber Jesus Menschen erlöst, die sie nicht zu den Ihrigen rechneten, so war es ihr Aergerniß. In ersterer Darstellung wird der Jude gezeichnet, welcher Menschen, selbst einer Tochter Abrahams die Hülfe versagt, welche Thieren bewiesen wird; in der zweiten der Jude, der wohl auf das Seinige, sein eigen Volk und seine Verwandtschaft (vgl. v. 12. 13), aber nicht auf den Fremdling Werth legt. Daß bei dieser Auffassung des Berichts der hierher minder passende Ochse besser weg geblieben wäre, muß eingeräumt werden. Die Erwähnung des Ochsen läßt sich inzwischen daraus erklären, daß der zweite Bericht als Seitenstück des ersten nach dem Modell des ersten gefertigt wurde und so, nachdem für den Esel „ein Sohn" [1]) an die Stelle getreten, „der Ochse" aus Lc. 13, 15 unwillkürlich beibehalten blieb. Zu beachten ist weiter, daß in der zweiten Erzählung das Bild von Menschen (und Thieren) entlehnt wird, die in eine Grube fallen (φρέαρ), das Wort, welches anderwärts von der Gehenna gebraucht wird, Offenb. 9, 1. 2, und so symbolisch das unwiederbringliche Verderben bezeichnet wird, welches des Heiden wartet, während in dem jüdischen Typus die Kranke (die durch das Gesetz gebundene) mit Thieren verglichen wird, welche gebunden sind und die man von der Krippe löst. An diese symbolische Auffassung von Lc. 14, 1—6 schließen sich ferner in sehr gutem

[1]) Es giebt daher keinen Grund, mit Mill, Bornemann und Holwerda für das diplomatisch echte *υἱός* (Griesbach, Scholtz, Meyer, Volkmar, Tisch., nach A B E G u. and.) *ὄις* (Schaf) zu lesen, ein Wort, welches obenein dem Sprachgebrauch des N. T. fremd ist. Im N. T. heißt Schaf *πρόβατον*.

Zusammenhange die Tischgespräche über die Selbsterhebung der Juden, v. 7—11, und die Warnung Jesu, nicht allein „Brüder, Anverwandte und Nachbarn" (Juden), sondern auch „Arme, Lahme, Krüppel und Blinde" (Typen der Heidenwelt) zur Mahlzeit zu laden, v. 12. 13 (vgl. v. 21—24).

Lc. 17, 5 und 11. S. oben S. 59—61. 169. 170.

Lc. 17, 12—19. Die Dankbarkeit Eines Samariters gegenüber neun undankbaren Juden, zu zufällig um für geschichtlich gehalten werden zu können (vgl. S. 169), stellt in der Form eines symbolischen Berichts, später als Thatsache aufgefaßt, einen gleichartigen Gedanken vor, wie das Gleichniß vom barmherzigen Samariter, 10, 30—37. Die jüdische Rechtgläubigkeit verhindert den Juden nicht, undankbar zu sein, und umgekehrt kann die wahre Religion, der Glaube, bei dem Fremdlinge (ἀλλογενής) gefunden werden. Vgl. Gal. 3, 28.

Lc. 19, 2—10. Obgleich die Möglichkeit nicht bezweifelt werden kann, daß dieser Erzählung ein wirkliches Ereigniß, die Bekehrung eines Zöllners, zu Grunde liegt, enthält sie doch Züge, die, von historischem Standpunkt angesehen, Zweifel erwecken und vermuthen lassen, daß auch hier wie anderwärts (S. 153—158) eine an sich geschichtliche Thatsache unter dem Einfluß der paulinischen Soteriologie erweitert und in dieser Gestalt vom paulinischen Evangelisten als Geschichte aufgenommen wurde. Ungeachtet der Oberzollbeamte bei Jericho geschichtlich an seiner Stelle und die Schilderung v. 3 und 4 natürlich ist, entsteht die Frage, wie Jesus den Mann zu Jericho, wo er vorher nicht gewesen, nicht nur mit Namen kannte, v. 5, sondern auch seine innere Herzensstellung durchschaute. Die Erwähnung des Namens „Zachäus" kann auf geschichtlicher Erinnerung ruhen, darf jedoch als Beweis für den geschichtlichen Charakter der Erzählung nicht zu hoch in einer Schrift in Anschlag gebracht werden, in welcher der ursprünglich ungenannte Oberste (Aelt. Ev. S. 140), dessen Tochter von Jesu auferweckt wurde, den symbolischen Namen „Jairus" erhält (יָאִיר Fut. Hiphil „er weckt auf") 8, 41 (vgl. Ps. 73, 20; 35, 23; 57, 9; hohe Lied 5, 2, wo dieses Wort dem „schlafen" gegenübersteht); Kleopas 24, 18, worüber später (S. 206) mehr, ein symbolischer Name ist zur Bezeichnung eines Jüngers aus den Heiden, und sogar in Gleichnissen Namen vorkommen, wie 16, 20. Vgl. 1, 5, wo die anderweitig unbekannten Eltern des Johannes Zacharias und Elisabeth genannt werden, zwei priesterliche Namen (2 Chron. 24, 20; Neh. 12, 16. 35. 41; 2 Mos. 22). Hierzu kommt, daß der Name „Zachäus", obgleich unter den Juden (Esr. 2, 9; Nehem. 7, 14) nicht unbekannt, auch durch seine Bedeutung (זַכַּי, „gereinigt" von זָכָה rein sein, Micha 6, 11, in Piel rein machen, Ps. 119, 9, Spr. 20, 9), einen symbolischen Charakter verräth, zur Bezeichnung eines von Jesu für rein Erklärten im Gegensatze zu dem Scheltwort „Sünder", mit welchem ihn die Juden nennen. Zu beachten ist hierbei, daß das Hebr. זָכָה Micha 6, 11 in der LXX durch δικαιοῦσθαι übersetzt wird, und anderwärts in den Targumen dem hebräischen צדק in Kal und Hiphil entspricht, 1 Mos. 44, 16; 2 Mos. 23, 7;

5 Mos. 25, 1; 1 Kön. 2, 9; Hiob 10, 15; Ps. 143, 2; Spr. 27, 15; Jes. 5, 23; 53, 11; Jer. 3, 11; Ezech. 16, 52.

In dieser Erzählung tritt ferner, im Unterschiede von den älteren synoptischen Berichten, die Person Jesu stark in den Vordergrund. Jesus ist hier nicht allein der Prophet oder der Lehrer, welcher die Sünder in das Gottesreich einladet (Mc. 2, 17), sondern der Erlöser, von welchem her den Menschen durch die persönliche Gemeinschaft mit ihm Heil (σωτηρία, vgl. Röm. 1, 16) zu Theil wird, Lc. 9, so daß sie durch die Liebe Christi getrieben werden, ihr Leben zu bessern, v. 8 (2 Cor. 5, 14). Mag denn so diesem Bericht eine historische Thatsache zu Grunde liegen, so scheint doch in einer Schrift, wie die des Lucas, die begleitende Tendenz auch dieser Erzählung, die Empfehlung des Paulinismus, unverkennbar. Die Juden des Gesetzes halten den Zöllner für „einen Sünder", der von dem messianischen Heil ausgeschlossen ist, und stellen ihn mit den Heiden auf eine Stufe (Mt. 18, 17b). Jesus dagegen „kommt, um zu suchen und zu retten, was verloren war," Lc. v. 10. Wird der reiche (Jüngling) Mc. 10, 17, Mt. 19, 16. 22, welcher näher bei Lc. 18, 18 „ein Oberster" (der Juden) heißt, durch seinen Reichthum verhindert, um Jesu willen auf seine Habe zu Gunsten der Armen zu verzichten und Jesu zu folgen, und ebenso der reiche Narr, 12, 16—21, durch den Reichthum verhindert, „reich in Gott" zu sein, so ist Zachäus „ein Oberster", nicht „der Juden", sondern ein „Oberster der Zöllner", auch reich, tritt aber um Jesu willen die Hälfte seiner Habe den Armen ab und zeigt sich bereit, das unrechtmäßig Erworbene vierfältig zu erstatten. Wie vortheilhaft sticht überdies der „Oberste der Zöllner", bei welchem Jesus zu Gaste ist, gegen den „Obersten der Pharisäer" ab, 14, 1, bei welchem Jesus ebenfalls zu Gaste ist, und gegen den „Obersten der Synagoge", Lc. 13, 14. Vor allem verdient Beachtung, daß Jesus von Zachäus sagt, daß „auch er ein Sohn Abrahams ist." Soll dies einfach heißen, daß er so gut als die Juden, die ihn verachten, von jüdischer Abkunft war, und daß darum seinem Hause Heil widerfuhr, und ist es wahrscheinlich, daß entweder Jesus oder Lucas auf diese Abstammung nach dem Fleisch so großes Gewicht gelegt hätte (vgl. Lc. 3, 8)? Hält man dies mit Recht für unwahrscheinlich, so liegt auf der Hand, daß Zachäus, welcher, gesetzt er wäre Jude nach seiner Abkunft, jedoch als Zöllner nicht zu den echten Söhnen Abrahams gerechnet, sondern den Heiden gleichgestellt wurde (vgl. Mt. 18, 17b und 5, 46. 47), jenen Namen erhält, weil er durch sein Verlangen nach Jesu so gut als der beste Jude, ja sogar in höherem Sinne sich als echten Sohn Abrahams (nach dem Geist) erwiesen hatte, „sintemal Abraham der Vater ist nicht allein der Juden, sondern auch derer, welche, obgleich nicht Juden, „dem Glauben Abrahams nachfolgen" (Röm. 4, 12), so daß auch die Heiden, wenn sie Christo angehören, „Abrahams Saame," Gal. 3, 29, und echte „Juden" sind, Röm. 2, 28. 29. Ein solcher wahrer Sohn Abrahams war Zachäus nach dem Urtheile Jesu, ungeachtet er als Zöllner nicht zu den Kindern Abrahams gerechnet wurde. Treffend

ist endlich die Stellung Jesu dem „Obersten der Synagoge" gegenüber, Lc. 13, 14. Jesus ist so freisinnig, daß er einen Zöllner selig macht und ihn Abrahams Kindern gleichstellt. „Der Oberste der Synagoge" ist dagegen so beschränkt, daß er sich sogar ärgert, daß Jesus „eine Tochter Abrahams" aus ihren Banden (dem Joch des Gesetzes) erlöst.

Lc. 23, 6—12. Die von Lc. den Berichten des Mc. und Mt. hinzugefügte Angabe, daß Jesus zum Herodes Antipas geschickt und vor das Gericht dieses galiläischen Vierfürsten gestellt wurde, gehört zu den integrirenden Theilen des dritten Evangeliums. Denn auf diesen Bericht verweisen schon Lc. 9, 9b und später Ap.-Gesch. 4, 27. Die geschichtliche Wahrheit kann in einer Schrift, worin so viel Ungeschichtliches vorkommt, nicht ohne Vorbehalt angenommen, aber eben so wenig aus entscheidenden Gründen, mindestens was die Hauptsache betrifft, geleugnet werden. Daß Herodes zum Fest in Jerusalem erscheint, läßt sich hören, und kann seinem Verlangen, sich bei den Juden populär zu machen, zugeschrieben werden, aber daß er kommt, umgeben von Kriegerschaaren (στρατεύματα) v. 11 (vgl. Ap.-Gesch. 23, 10. 27 und Mt. 22, 7), in eine Stadt, wo römische Garnisonen standen, ist unwahrscheinlich, wofern man hier nicht allein an seine Leibwache zu denken hat, was aber im Text nicht angedeutet ist. Was inzwischen an diesem Berichte geschichtlich sein möge, die Stellung Jesu vor das Gericht des Herodes und daß dieser Idumäer, so wie der römische Statthalter keine Schuld an Jesu fand, v. 15, muß für einen Evangelisten wie Lc. von Werth sein. Wie schneidend wird hier der Contrast, daß, während die Juden den Kreuzestod Jesu fordern, die Fremden, sogar ein Herodes, der schlaue „Fuchs", der ihm einst nach dem Leben gestanden, Lc. 13, 31—33, ihn freisprechen! (Vgl. S. 195 die Bemerkung zu Lc. 8, 2. 3.)

Lc. 23, 27—31. Die Erzählung von den Weibern auf dem Kreuzesgange trägt, auch als geschichtliche Ueberlieferung angesehen, denselben antijudaistischen Charakter, wie das, was anderwärts bei Lc. in den Reden Jesu über das künftige Geschick Jerusalems, 13, 6—9; 19, 41—44; 21, 20—24, vorkommt. Die jüdische Nation ist dem dürren Holze gleich und für den Untergang reif geworden. Vgl. S. 162. 171. 173.

Lc. 24, 13—53. In den Berichten von der Auferstehung Jesu steht Lucas beinahe allein und weicht von seinen Vorgängern in der Bestimmung sowohl der Oertlichkeit als der Zeit, wo Jesus den Seinigen erschienen, ab. Nach Mc. 16, 7 und Mt. 28, 7. 10 werden die Jünger nach Galiläa gewiesen, wo sie Jesum sehen sollen. Diese Erscheinung, welche wahrscheinlich auch der verloren gegangene Schluß des Proto-Mc. berichtete, hatte nach Mt. 28, 16—20 denn auch wirklich in Galiläa statt. Für Erscheinungen Jesu vor den Aposteln in Jerusalem und dem Umkreise giebt es in den beiden ersten Evangelien eben so wenig eine Stelle, wie für eine Erscheinung vor den Aposteln schon am ersten Wochentage. Bei Lucas hingegen erscheint Jesus den Seinigen in Jerusalem und

dem Umkreise, und sogar schon an demselben Tage, an welchem er das Grab verließ dem ersten der Woche. Darauf begiebt sich Jesus mit den Elf nach Bethanien und scheidet aus ihrer Mitte, Lc. 24, 51, so daß hier im Bericht des Lucas für Erscheinungen Jesu in Galiläa kein Platz ist. Die geschichtliche Wahrscheinlichkeit spricht für die Darstellung des Mc. und Mt., deren Berichten zufolge die Apostel sich zerstreuen würden, Mc. 14, 27, Mt. 26, 31, wie sie denn auch bei der Gefangennehmung Jesu die Flucht ergriffen, Mc. 14, 50, Mt. 26, 56, Umstände, die Lucas nicht meldet, weil es sein Plan mit sich brachte, die Apostel auf Golgotha, obschon „von fern", Zeugen des Sterbens des Herrn am Kreuz sein zu lassen, 23, 49. Nach Mc. und Mt. verläßt Jesus, wie bei Lc., das Grab am ersten Wochentage, erscheint aber seinen Jüngern erst später: nach Lc. erscheint er seinen Jüngern schon am ersten Tage. Muß man wählen zwischen den Berichten des Mt. und Lc., so ist wahrscheinlicher, daß die Apostel erst später und allmählich zu dem durch Jesu Tod anfänglich erschütterten Glauben an seine Messianität zurückgekehrt sind, und auf denselben die Ueberzeugung von seiner Auferstehung gebaut haben, als daß schon nach anderthalb Tagen Zwischenzeit zwischen Freitag Abend und Sonntag früh der verherrlichte Meister ihrem Glaubensauge sich offenbart haben sollte[1]).

Nach Proto-Mc., welcher v. 8, wie Mt. 8, ἀπελθοῦσαι für ἐξελθοῦσαι geschrieben zu haben scheint (vgl. Mc. 5 mit Lc. 3 und Aelt. Ev. S. 168), hatte keine Besichtigung des Grabes durch die Frauen statt; nach Lc. gehen sie in das Grab hinein, finden aber den Leichnam Jesu nicht, 24, 3. 23. Nach Mc. und Mt. besuchen die Apostel das Grab nicht, nach Lc. geht Petrus v. 12[2]), in Gesellschaft einiger Andern, v. 24, dahin, findet das Grab leer und verwundert sich. Nach Mc. 16, 1—8 (9—20 ist unecht) erscheint Jesus nicht den Frauen; nach Mt. 28, 9. 10 ist es allerdings der Fall, nach Lucas sehen ihn die Frauen nicht, aber es erzählen die Elf den Emmausjüngern, daß Jesus von Simon gesehen worden, v. 34, eine Erscheinung, für welche im Bericht des Lc. schwer eine Stelle zu finden ist, da Petrus v. 11 und 12 Jesum noch nicht gesehen hatte, und Jesus sich von v. 13 ab auf dem Wege nach Emmaus befindet. Nach Mc. 8 vollziehen die Frauen den Auftrag des Engels nicht; nach Mt. v. 8 und Lc. v. 10 geschieht es. Vom Unglauben der Elf gegen die Meldung der Auferstehung erwähnen Mc. und Mt. nichts. Bei Lucas dagegen, v. 11, „scheinen die Worte der Frauen" den Jüngern — hier nachdrücklich (vgl. v. 10) wie anderwärts (s. S. 59—61) die „Apostel", genannt — „thörichtes Gerede und sie glauben

---

[1]) Vgl. über Lc 24, 44—49. 52. 53 unten Theil 6.

[2]) Die Echtheit dieses Verses, welcher allein von D, einigen Handschr. der Itala und Syr. post. (vgl. die num. Ammon.) weggelassen wird, ist gegen Tisch. verbürgt durch I B ℵ A und beinahe alle übrigen Handschriften. Ueber das Verhältniß dieser Worte zu Joh. 20, 10 s. Ev. n. Joh. S. 367.

ihnen nicht." Auch Petrus „verwundert sich" wohl über das leere Grab, aber von seinem Glauben ist keine Rede, v. 12. Auf denselben Unglauben der Elf legt Lucas Nachdruck, v. 37. 38 und 41. Denn ungeachtet Jesus in ihrer Mitte erscheint, v. 36, glauben sie noch nicht und meinen, daß ihnen ein Geist erscheine. Nun folgt ein noch stärkerer sinnlicher Beweis. Jesu zeigt ihnen seine Hände und Füße (das Durchbohren der Füße wird anderwärts nicht gemeldet und scheint auch nicht geschichtlich) und bietet ihnen, um sie zu überzeugen, daß er „Fleisch und Bein" hat, seinen Leib zur Betastung dar. Noch reicht auch diese sinnliche Beweisführung nicht aus. Wohl sind sie nun entzückt bei dem Gedanken, daß Jesus vor ihnen steht, aber sofern ihr Glaube noch auf sinnlichem und nicht auf geistigem Grunde ruhte, können sie (vor Freude) noch nicht glauben und bleiben verwundert, v. 41a [1]). Nun giebt ihnen Jesus einen noch stärkeren sinnlichen Beweis, er „ißt vor ihren Augen von einem gebratenen Fisch und von Honigseim" v. 41b—43. Daß hier der niedere Standpunkt der Elf gezeichnet ist [2]), fällt ins Auge und geht auch aus dem Gebrauch hervor, welchen der vierte Evangelist von dieser Scene gemacht hat. Denn dieser entlehnte offenbar seine Darstellung des ungläubigen Thomas (des Typus des materialistischen Unglaubens an die Auferstehung des Herrn), welcher, nach Lc. v. 33 in der Versammlung der Elf zugegen, aber dem vierten Evangelisten zufolge abwesend, 20, 24 die Erklärung abgiebt, an die Auferstehung Jesu, welche ihm die andern zehn mittheilen, nicht glauben zu wollen, wenn er nicht in seinen Händen die Nägelmale sehe und die Hand in seine durchbohrte Seite lege (ein Umstand, von welchem allein der vierte Evangelist weiß; s. Ev. nach Joh. S. 318), und demgemäß acht Tage später, in Folge einer solchen sinnlichen Anschauung zum Glauben gebracht, Joh. 20, 26—28, und wegen seines Unglaubens von Jesu getadelt wird, v. 29. Vgl. Ev. n. Joh. S. 367.

Den materialistischen Vorstellungen von der Auferstehung Jesu, welche in der judenchristlichen Tradition entstanden waren, und deren sich die antipaulinische Partei bediente, um die elf Apostel als über Paulus hoch bevorrechtet aufzuweisen, weil sie Jesum in Fleisch und Blut gesehen hätten, stellt Lucas unter dem Einfluß des Paulinismus den Bericht von den Emmausgängern gegenüber. Auch dieser Bericht kann vor dem Richterstuhl der Kritik nicht für Geschichte

---

[1]) Vgl. hierbei Theil 6.

[2]) Daß die Apostel, geschichtlich angesehen, von einem so materialistischen Glauben erfüllt waren, folgt hieraus nicht, und das Gegentheil sogar scheint sich 1 Cor. 15, 2 ff. zu ergeben. Das Judenchristenthum, welches dabei blieb, Zeichen zu verlangen, setzte an die Stelle des in dem Anschauen des Verherrlichten wiederbelebten Glaubens der Apostel die materielle Vorstellung eines zweiten irdischen Lebens Jesu in Fleisch und Blut. Lucas bestreitet also nicht die Apostel, wie sie der Geschichte zufolge waren, sondern wie sie ihm durch die jüdische Ueberlieferung bekannt geworden.

gelten. Er geht, sowie die jüdisch-christlichen Sagen, von der Voraussetzung aus, daß Jesus am dritten Tage aus dem Grabe auferstanden sei und erwähnt auch Engelerscheinungen (Mc. und Mt. haben nur noch Einen Engel) vor den Frauen, v. 23, Vorstellungen, welche zur Zeit, als das dritte Evangelium geschrieben wurde, auch in paulinischen Kreisen, im Widerspruch mit 1 Cor. 15, 2 ff. (Alt. Ev. S. 225 f.) schon allgemein im Schwange waren. Augenfällig ist dagegen die Verschiedenheit der Art, wie in der paulinischen Ueberlieferung die Emmausgänger zum Glauben kommen, und der sinnlichen Beweise, welche die elf Apostel für ihren Glauben bedürfen. Die Emmausgänger gelangen nicht durch sinnliche Anschauung Jesu zum Glauben, denn obgleich derselbe persönlich mit ihnen wandert, werden ihre Augen gehalten, daß sie ihn nicht erkennen, v. 16. Sie haben also nicht mit Jesu, sondern mit einem Unbekannten zu thun, v. 18, durch dessen Reden ihre Augen geöffnet werden, v. 32. Ueberdies erscheint Jesus ihnen nicht in Fleisch und Blut, sondern in einer Weise, die ihn in den Stand setzt, plötzlich unsichtbar zu werden (ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν). Ist ihnen der Kreuzestod Jesu bei auch ihrer noch erst sinnlichen Messiaserwartung, v. 21, unerklärlich, so lebt doch die Erinnerung an Jesum, als „einen Propheten, mächtig in Thaten und Worten," v. 19, in ihren Seelen. Da öffnet der Fremdling den Mund und lehrt sie verstehen, daß der gekreuzigte Mann aus Nazareth, nicht nach den vulgären Erwartungen der Juden ein irdischer Messias war, dessen Kreuzestod den Juden zum Aergerniß gereichte, v. 21, sondern ein Messias, in welchem das Ideal Jes. 53 sich erfüllte, wonach der wahre Knecht Gottes „durch Leiden in seine Herrlichkeit eingehen mußte," v. 26 (vgl. oben S. 80. 81), und lehrt sie weiter, in diesem Sinne auch die übrigen Schriften verstehen, v. 27. Die Emmausgänger hören ihn aufmerksam und „ihr Herz brennt in ihnen, während er ihnen die Schriften öffnet," v. 32. Sie sitzen danach mit ihm (dem Fremdling) zu Tische. Mit seinen Reden über den leidenden Messias verbindet er darauf eine Handlung, wie die Jesu in der letzten Nacht seines Lebens, „nimmt das Brodt und dankt, bricht es und giebt es ihnen," v. 30. Die Gleichförmigkeit mit der Einsetzung des Abendmahls ist hier treffend. Man vergleiche λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησε καὶ κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς mit Lc. 22, 19 und 1 Cor. 11 24: καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας (Mc. εὐλογήσας) ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς (vgl. oben S. 173—175). Daß die beiden Wanderer beim letzten Mahle nicht zugegen gewesen, hindert nicht, daß nicht von Lc. angenommen werden konnte, sie hätten den Vorgang von andern vernommen, wie dies auch bei Paulus der Fall war, 1 Cor. 11, 23, und daß in dieser symbolischen Erzählung die Erinnerung an diese Mahlzeit unter die Momente aufgenommen werden konnte, durch welche der Glaube an Jesus den Gekreuzigten hervorgerufen worden. Keine andere Erklärung von v. 30. 31 und 35 ist überdies möglich. Denn welcher vernünftige Zusammenhang ist hier denkbar zwischen dem „Brechen des Brodts" durch einen Fremdling und dem Erkennen Jesu als des Christus, wenn

dieſes „Brechen des Brodts“ im Sinne des Evangeliſten nichts andres geweſen wäre, als was jeder Hausvater bei der Mahlzeit verrichtete, und nicht eine Hinweiſung auf eine Handlung, welche vorzugsweiſe Jeſum als den Chriſtus charakteriſirt und die Bedeutung des Kreuzes in das hellſte Licht geſtellt hatte? Beim Anſchauen dieſer Handlung ſteht ihnen der Meiſter vor dem Geiſte, der ſich unter dieſem Sinnbilde als den Stifter des N. Bundes geoffenbart hatte, der nach der Darſtellung des Paulus, welchem Lucas darin folgt, an die Stelle der alten Oekonomie treten ſollte. Sie ſehen es und „unter dem Brechen des Brodts,“ welches ſolche heiligen Erinnerungen erweckt, verſchwindet der letzte Reſt des Aergerniſſes an dem Kreuz und „es werden ihre Augen geöffnet“ ſo daß ſie ihn, der durch ſeinen Kreuzestod für ſie verloren ſchien, nun erkennen, v. 31, und wird er gleich von nun an unſichtbar, auch fernerhin erkennen als den lebenden Herrn, v. 35, der durch Leiden zu ſeiner Herrlichkeit eingegangen war.

In dieſer Darſtellung tritt der Paulinismus nach ſeinem ganzen Werthe hervor. Auch hier, wie bei Paulus 1 Cor. 15, 8; 9, 1, ein Jeſus, der nicht in Fleiſch und Blut erſcheint, ſondern in einer andern Geſtalt (vgl. Mc. 16, 12). Auch hier ein Jeſus, welcher nicht durch Eſſen und indem er ſich betaſten läßt, zu den Sinnen ſpricht, ſondern durch die Kraft der Prophetie (κατὰ τὰς γραφάς, 1 Cor. 15, 3. 4) und durch die Erinnerung an die Stiftung des Neuen Bundes in ſeinem Blut, 1 Cor. 11, 25, bei ſeinen Freunden den Glauben weckt, daß er von den Todten auferſtanden und verherrlicht iſt; ein Jeſus, der nicht die alte iſraelitiſche Theocratie aufrichten wird (Ap.-Geſch. 1, 6), ſondern ſtatt Davids Sohn und Nachfolger der leidende Knecht Gottes iſt; ein Jeſus, welchen der Glaube nicht in Folge ſeiner fleiſchlichen Auferſtehung ungeachtet des Kreuzes, ſondern wegen des Kreuzes, als den Auferweckten und Lebendigen erkennt, weil der Chriſtus leiden mußte und allein ſo zu ſeiner Herrlichkeit eingehen konnte. Wer ſieht nicht in dem allen den Weg gezeichnet, auf welchem Paulus zum Glauben gebracht wurde, Paulus, dem auch das Kreuz ein Aergerniß geweſen; Paulus, dem Jeſus nicht in Fleiſch und Blut, ſondern in verherrlichter Geſtalt ſich geoffenbart hatte, und für welchen das Aergerniß des Kreuzes nicht durch ein leibliches Sehen des auf Erden zurückgekehrten Herrn gewichen war, ſondern durch die Erkenntniß, daß das Kreuz die Kraft Gottes und die göttliche Weisheit war (1 Cor. 1, 22—24; Röm. 1, 16; 6, 10)? Daß in der Erzählung von den Emmausjüngern ein Gegenſtück zu dem vulgären jüdiſchchriſtlichen Meſſiasglauben geliefert wird, welcher um zu glauben, daß Jeſus lebt, ihn erſt leiblich ſehen und betaſten, oder mindeſtens vernehmen will, daß er leiblich von ſeinen Apoſteln geſehen worden (ein Umſtand, deſſen ſich die Judenchriſten dem Paulus gegenüber rühmten, welcher Jeſum nicht in Fleiſch und Blut gekannt hatte (1 Cor. 9, 1; 2 Cor. 5, 12. 16), fällt ins Auge. Daſſelbe wird überdies in dem Bericht durch einzelne Züge angedeutet. Den

beiden Wanderern erscheint Jesus nicht in Jerusalem, dem Hauptsitze des Judenthums, sondern außerhalb der Stadt auf dem Wege nach Emmaus, als wollte der Erzähler sagen, daß die Offenbarung des Verherrlichten nicht an Jerusalem gebunden ist (vgl. Ap.-Gesch. 9, 3 f. und Hebr. 13, 11—13). Die beiden Wanderer erkennen den Herrn nicht, wie die Elf[1]), an seiner äußeren Gestalt, auch nicht an seiner Stimme oder an seinen Wundenmalen, viel weniger durch die Ueberzeugung, daß er Fleisch und Bein hat und ißt, sondern an dem Messiasideal, welches sich in seinem Leiden und Sterben verwirklichte, und an der großen Wahrheit, welche bei dem Mahle des N. Bundes ans Licht getreten, aber von den Elf unbeachtet geblieben war (S. 177). Diese wahren Gläubigen gehören nicht zu den Aposteln, in deren Kreis sie zu Jerusalem eintreten, v. 33, von welchen sie somit ausdrücklich unterschieden werden. Einer von ihnen heißt sogar Kleopas = Kleopatros, v. 18, ein griechischer Name, welchen der Erzähler nicht ohne Grund wählte, als Typus der Heidenchristen, um zu zeigen, daß hier der Weg beschrieben wird, auf welchem der wahre Jünger Jesu im Unterschiede von den Elf und ihren Nachfolgern zum Glauben gelangt. Wie viel höher stehen dieser Kleopas und sein Gefährte als die Elf, welche, mindestens nach der judenchristlichen Ueberlieferung, an den Verherrlichten erst dann glaubten, als sie ihn gesehen und betastet und mit ihm gegessen und getrunken hatten (Ap.-Gesch. 10, 41).

Ist dies die Tendenz der Erzählung, so verschwindet damit von selber die Schwierigkeit, daß Jesus auf der einen Seite als einer, der nicht mehr der Erde angehört, plötzlich kommt und eben so plötzlich verschwindet, auf der andern als einer, der Fleisch und Gebein hat, und wie ein gewöhnlicher Sterblicher gebratene Fische und Honigseim ißt, dargestellt wird. Der Widerspruch zwischen diesen beiden Vorstellungen ist vorhanden, wird aber von Lc. absichtlich gezeichnet, indem es ihm um den Contrast zu thun ist. Die Emmauswanderer (Pauliniſten) glauben auf Grund des in den Propheten gezeichneten Messiasideals an Jesus, der ihrem Glaubensauge sich geistig offenbart; die Elf hingegen, weil Jesus nach seinem Tode mit Fleisch und Gebein sich gezeigt und als ein gewöhnlicher Sterblicher gegessen hat. Auch verdient Beachtung, im Zusammenhange hiermit, daß der Auftrag des Engels an die Frauen, „dem

---

[1]) Daß der Verherrlichte, zufolge der Erzählung von den Emmausjüngern, von Simon gesehen worden, paßt, wie der Ausruf der Elf „der Herr ist wahrhaftig auferstanden", schwerlich zu den unmittelbar folgenden Beweisen von Unglauben und Zweifelsucht bei den Elf, und scheint zu beweisen, daß Lucas diesen Bericht, in welchem ὤφθη Σιμῶνι an 1 Cor. 15, 5 erinnert, einer pauliniſchen Quelle entlehnte. Aus diesem Bericht geht zugleich hervor, daß Petrus und die Elf höher standen, als die judenchristliche Ueberlieferung sie darstellte. Ist dieses Wort aus 1 Cor. 15, 5 entlehnt, so wird daraus ersichtlich, daß schon der Verfasser des dritten Evangeliums die von Straatman verdächtigte Pericope 1 Cor. 15, 1 f. gekannt hat.

Petrus" die Botschaft der Auferstehung zu bringen (Mc. 15, 7), von Lucas weggelassen wird [1]).

An dem Schluß des dritten Evangeliums gehören die Worte „und wurde gen Himmel empor genommen," nach ℵ D It. Griesb. Tischend., nicht zum ursprünglichen Text. Der Evangelist begnügt sich mit dem Berichte διέστη ἀπ' αὐτῶν, und beschließt damit seine Schrift. Von einer sichtbaren Himmelfahrt wußte noch Paulus nichts, da ihm zufolge der Gekreuzigte „nach der Schrift" am dritten Tage aus dem Todtenreich (dem Hades) mit einem verklärten Leibe, ohne auf die Erde zurückzukehren, in seine himmlische Herrlichkeit aufgenommen wurde und von da den Seinen erschien (Aelt. Ev. S. 225 f.). Die sichtbare Himmelfahrt wurde in der judenchristlichen Ueberlieferung der nothwendige Schluß oder das Complement der evangelischen Geschichte, nachdem die Auferstehung schon als ein zweites leibliches Leben Jesu auf der Erde vorgestellt worden. War eine solche sinnliche Anschauung für das fleischliche Judenthum nöthig, so erscheint dem wahren Gläubigen, welcher Jesum nicht auffahren sieht, der Herr so, wie dem Paulus, vom Himmel her, und wird als der Verherrlichte so, wie von den Emmausgängern, ohne eine sichtbare Himmelfahrt, aus seinem Kreuzestode in Verbindung mit dem „Brechen des Brodts," der Stiftung des N. Bundes, deren Gedächtniß er beim „Mahle des Herrn" feiert, erkannt.

b. Gleichnisse.

Lucas hat an Parallelstellen mit Mc. und Mt. zwei Gleichnisse gemein, das vom Säemann, 8, 5—15 (Mc. 4, 3—20; Mt. 13, 3—23), und von den Weingärtnern, Lc. 20, 9—28 (Mc. 12, 1—11; Mt. 21, 31—43; s. oben S. 164. 172), und versetzt das vom Senfkorn, Mc. 4, 30—32, Mt. 13, 31. 32, aus dem dortigen Parabelkreise nach Lc. 13, 18 (s. oben S. 73). Mit Mt. hat Lc. überdies das Gleichniß vom Sauerteige Mt. 13, 33 gemein, aber aus der Reihenfolge des Mt. 13 nach Lc. 13, 20 (S. 73) versetzt, und das vom verlorenen Schaf, Lc. 15, 3—7, hieher aus Mt. 18, 12—14 versetzt (S. 75. 76). Weggelassen werden von Lc. das allein bei Mc. befindliche Gleichniß Mc. 4, 26—29, wie auch das vom Unkraut zwischen dem Weizen, vom Schatz im Acker, der Perle, dem Fischernetz, Mt. 13, 24 (S. 84. 85), den Arbeitern im Weingarten Mt. 20, 1—16, den beiden Söhnen Mt. 21, 28—32 (S. 85), und den weisen und thörichten Jungfrauen, Mt. 25, 1—13 (S. 72. 85), während das von den Talenten, Mt. 25, 15—30, in anderer Verbindung, verändert und mit verschiedener Anwendung aufgenommen wird, Lc. 19, 11—27 (S. 77. 78). Wie der Paulinismus des Verfassers auf die veränderte Redaction, Modification, Umstellung und Weglassung dieser Gleichnisse Einfluß geübt hat, ist oben im Einzelnen nachgewiesen worden. Außer den Parabeln, welche Lc. mit den beiden andern Synoptikern gemein hat, werden bei ihm allein noch eine Anzahl Gleichnisse angetroffen, welche, andern

[1]) Ueber Lc. 24, 44 f. siehe unten Theil 6.

Quellen entlehnt, den eigenthümlichen Charakter des Lucasevangeliums ins Licht stellen.

Lc. 7, 41—43. Das Gleichniß von den beiden Schuldnern macht einen Theil der Erzählung von der Salbung Jesu durch eine bußfertige Sünderin aus (s. S. 163), und stellt die Gegenliebe des Sünders für die Vergebung der Sünden dar, welche ihm durch die Gnade Gottes geschenkt ist (2 Cor. 5, 14). Ob dasselbe von Jesu herrühre, oder in seinem Sinne unter den Paulinern entstand, ist nicht auszumachen. Daß Lc. es aus einer paulinischen Quelle entlehnte, in welcher die Erzählung von der Salbung, Mc. 14, 3—9, Mt. 26, 6—13, im Sinne des Paulus umgebildet vorkam, ist oben am a. O. nachgewiesen.

Lc. 10, 30—37. Das Gleichniß vom barmherzigen Samariter wird von Lc. nicht ohne Absicht auf die Zeit verlegt, wo sich Jesus auf seiner Reise durch Samarien nach Jerusalem befand (s. Lc. 9, 52; 17, 11 und oben S. 168), und mit der Antwort eines Schriftgelehrten, welche das vornehmste Gebot des Gesetzes betrifft, in Verbindung gebracht; eine Eigenthümlichkeit, in welcher Lucas aus Gründen, die S. 168 angegeben worden, von Mc. und Mt. abweicht. Die ungeschichtliche Stellung dieses Gleichnisses in diesem Zusammenhange hindert an sich nicht, dasselbe Jesu zuzuschreiben. Denn der Erzählung entsprach zu Jesu Zeit in jeder Beziehung die Wirklichkeit. Man achte hierbei auf den Verkehr zwischen dem Handelsplatz Jericho und der Hauptstadt; auf die Beschreibung des Weges, welcher durch einsame Stätten lief (Joseph. B. J, IV, 8, 3), und durch Räuber unsicher war, wovon man in Jerusalem täglich hörte. Der Priester und der Levit, deren Amt es mit sich brachte, daß sie von Jericho, einer Priesterstadt (Lightfoot, Hor. p. 907), nach Jerusalem hin und her sich auf der Reise befanden, sind hier vollkommen an ihrem Platz. Sie gehen an dem unglücklichen Landsmann nicht nur gleichgültig vorbei, sondern „ihm gegenüber vorbei," d. i. an der andern Seite des Weges, ohne sich auch nur die Mühe zu geben, den Weg zu überschreiten, um nach dem Leidenden umzusehen. Auch der Samariter, dessen Land an Judäa grenzte, ist hier an seinem Platz; und der Esel, auf dem er reitet, die Heilmittel, welche er darreicht, Oel, den Schmerz zu lindern, und Wein zur Reinigung der Wunden (vgl. Mc. 6, 13), die Denare, die er zur Pflege an den Wirth bezahlt, versetzen uns nach Palästina in der Zeit Jesu. Daß Jesus einen Samariter die schöne Rolle ausfüllen läßt, verräth keinen späteren Ursprung, sondern lag in der Art der Sache, da Jesus liebloſe, Andersdenkende verachtende und ausschließende Juden lehren wollte, daß der Gottesdienst der Liebe an keine Nationalität oder Secte gebunden ist, und athmet denselben Geist, in welchem er anderwärts das Vorbild der Heiden den Juden zu ihrer Beschämung vorhält, Mt. 12, 41. 42, welcher ihn Gottes Vaterliebe gegen alle Menschen ohne Unterschied predigen läßt, Mt. 5, 45 ff., und die wahre Zugehörigkeit der Menschen zu einander nicht in die Verwandtschaft

des Blutes setzt, sondern in das Thun des göttlichen Willens, Mc. 3, 31 ff. Die Parabel kann daher Jesu zugeschrieben werden, hat aber zugleich in dem pauliniſchen Evangelium die Tendenz, dem jüdiſchen Particularismus gegenüber ins Licht zu ſtellen, daß in Chriſto Jeſu kein Unterſchied zwiſchen Jude und Grieche (Gal. 4, 28; 1 Cor. 12, 13; Col. 3, 11), ſondern allein die Liebe gilt, die auch nach Paulus die Erfüllung des Geſetzes iſt, Röm. 13, 10; Gal. 5, 14.

Lc. 12, 16—21. S. oben S. 196.

Lc. 13, 6—9. Das Gleichniß vom unfruchtbaren Feigenbaum, dem Bilde der jüdiſchen Nation, welche nach Gottes Langmuth bisher geſchont, für den Untergang reif iſt, ſteht in Verbindung mit 13, 1—5 und 10—16, und gehört, mag es auch von Jeſu ſelber herrühren, zu den antijudaiſtiſchen Pericopen, die Lc. mit Vorliebe aufnimmt (vgl. Lc. 23, 28—31). Bei Annahme der Echtheit wird begreiflich, wie daſſelbe in der Tradition des Mc. 11, 12—14. 20. 21 und Mt. 21, 18—20, in die Thatſache von dem unfruchtbaren Feigenbaum umgewandelt wurde, welcher auf den Befehl Jeſu verdorrte; ein Bericht, welchen Lc., der die urſprüngliche Symbolik aufbewahrte, übergeht (ſ. S. 117 und Aelt. Ev. S. 175. 199).

Lc. 15, 8—10. Wie das aus Mt. 18, 12—14 entlehnte Gleichniß vom verlorenen Schaf 4—7 von Lc. in pauliniſchem Geiſte geändert und verwendet ward, iſt S. 75 gezeigt worden. Daſſelbe gilt vermuthlich von dem Gleichniſſe vom verlorenen Groſchen. Daß auch dieſes von Jeſus herrührt, halten wir für möglich, da es ganz in ſeinem Geiſte iſt. Wahrſcheinlich hat jedoch Lc. auch dieſem Gleichniſſe, wie dem vom verlorenen Schaf, eine andere Bedeutung gegeben, als es im Munde Jeſu urſprünglich hatte. Die Mühe, die ſich das Weib giebt, um eine Münze von geringem Werthe wiederzufinden, ſcheint viel eher die ſorgende Liebe Gottes für das in der Welt Geringe und Verachtete, als ſeine dem Sünder vergebende Liebe ins Licht zu ſtellen. Die Erklärung des Gleichniſſes, 15, 10, bleibt in dieſem Falle auf Rechnung des pauliniſchen Verfaſſers.

Lc. 15, 11—32. Auch dieſes Gleichniß zeichnet Gottes zuvorkommende Vaterliebe gegen den verirrten Sünder ganz im Geiſte Jeſu, fügt ſich aber ebenfalls nicht recht in den Zuſammenhang, in welchem daſſelbe nach Lc. von Jeſu geſprochen ſein ſoll um ſein Verhalten gegen die von den Phariſäern und Schriftgelehrten verachteten „Zöllner und Sünder“ zu rechtfertigen, v. 1. 2. Denn was v. 31 zur Beſchwichtigung des älteren Sohnes von Jeſu geſagt wird, paßt nicht auf die Phariſäer (vgl. 11, 39 f.; 15, 15; 18, 10—14). Auch werden die Phariſäer und die Zöllner minder natürlich als zwei Söhne, ein älterer und jüngerer in derſelben Familie, vorgeſtellt. Hat Jeſus, was an ſich möglich iſt, ein ſolches Gleichniß geſprochen (vgl. Mt. 21, 28—31 und S. 85), ſo iſt es doch unter dem Einfluß des Paulinismus in der Art geändert, daß es das Verhalten Iſraels gegen die Heidenwelt ausdrückt. Der Vater der beiden Söhne iſt Gott, der gemeinſame Vater des Menſchengeſchlechts, ſowohl

der Heidenwelt, als Israels. Der ältere Sohn stellt Israel (Sem älter als Japhet), der jüngere das Heidenthum dar. Beide Söhne wohnen ursprünglich unter demselben elterlichen Dach, aber während der ältere (Israel) beim Vater bleibt, verläßt der jüngere das elterliche Haus und wird so arm und elend, daß er sich genöthigt sieht, in einem fern abgelegenen Lande (χώρα μακρά, vergl. οἱ εἰς μακράν, Ap.-Gesch. 2, 39; 22, 21; Eph. 2, 13: die Heidenwelt) die Schweine (das Symbol der heidnischen Unreinheit) zu hüten. Die Empfindung dieses Elendes bringt den verirrten Sohn zur Einkehr. Er kehrt reuevoll zu dem Vater zurück und wird von ihm mit zuvorkommender Liebe und Freude über seine Zurückkunft empfangen. Der ältere Sohn (Israel), welcher unzufrieden mit der Art, wie der Vater den jüngern empfängt, nicht dulden kann, daß dieser, als ob nichts geschehen wäre, ganz in des Vaters Gunst wiederaufgenommen und als sein Kind behandelt wird, ist ein treffendes Bild des jüdischen Volks, welches sich über die Annahme der Heiden und ihre Gleichstellung mit Israel, wie sie von Paulus gepredigt wurde, ärgert. Wie ferner der ältere Sohn sich rühmt, „noch nie Ein Gebot des Vaters übertreten zu haben," v. 29, und darauf seine Beschwerde gründet, daß dem Jüngern eine Ehre zu Theil wurde, auf die vielmehr er, der ältere, der getreu geblieben, ausschließlich Anspruch hatte, so rühmten sich auch die Juden ihrer Gesetzesbeobachtung, gründeten darauf ihren größeren Anspruch auf das Gottesreich und deuteten es Paulus übel, daß er bekehrten Heiden dieselben Rechte wie Israel zuerkannte, Gal. 3, 28, und einen Gott predigte, der nicht allein der Juden, sondern auch der Heiden Gott war, Röm. 3, 29. Wird der ältere Sohn über seine Mißgunst von dem Vater getadelt, aber zugleich beschwichtigt, so thut Paulus dasselbe, wenn er, ob er gleich die ausschließlichen Ansprüche der Juden auf das Gottesreich widerlegt, zugleich lehrte, daß Israel die Wurzel des Stammes ist und bleiben soll, welchem die Heiden eingefügt werden; daß Gottes Verheißung an Israel durch das Hinzutreten der Heiden und selbst durch Israels Verwerfung des Christus nicht unerfüllt bleiben, Röm. 9, 6; 11, 29, und einst ganz Israel, als „der Erbe der Verheißung," Gal. 4, 1. 2, und als „Geliebter Gottes um der Väter willen," Röm. 11, 28, selig werden soll, v. 26. Wie endlich der ältere Sohn an seinem künftigen Erbe keinen Schaden leiden soll, da er, nachdem der jüngere sein Erbtheil schon empfangen, der Erbe der väterlichen Güter blieb, so soll auch die Annahme der Heiden zu Kindern (υἱοθεσία) Israel nicht schaden, und so auch in dieser Beziehung sich bewahrheiten was der Vater im Gleichnisse dem älteren Sohne sagt: „Kind, du bist allezeit bei mir, und alles was mein ist, ist dein."

Wie man sieht, paßt dieses eine und andere eben so gut auf die Juden als Volk, als es im Munde Jesu, an die Pharisäer gerichtet, unpassend ist. Das Gleichniß ist paulinisch, hat aber keine versöhnende Tendenz, als hätte Lucas um beide Parteien zu befriedigen, Israel Prärogativen zuerkannt, die es

dem echten Paulinismus zufolge nicht hatte. Das Gegentheil ist klar. Das Gleichniß, vielleicht nach Mt. 21, 28—31 (s. S. 85) in pauliniſchen Kreiſen entworfen, wurde von Lc. Jeſu zugeſchrieben und geſchichtlich als eine Rechtfertigung des Verhaltens Jeſu gegen „die Zöllner und Sünder" eingerahmt, welche, den Heiden gleichſtehend, als geſchichtliche Typen ſchon im voraus die Heidenwelt abbilden. Das Urtheil Jeſu über die Zöllner und ihre jüdiſchen Gegner wird ſo das Vorſpiel deſſen, was ſpäter eintrat, und das pauliniſche Evangelium rechtfertigt ſo die Annahme der Heiden jüdiſcher Beſchränktheit und Einbildung gegenüber mit dem Anſehen Jeſu, welcher über dieſes Aergerniß der Juden am Hinzutreten der Heiden in dieſem Gleichniſſe ſchon im voraus das Urtheil geſprochen hatte.

Lc. 16, 1—8. Paßt das beſprochene Gleichniß vollkommen in ein Evangelium, welches ſich die Empfehlung des Paulinismus zum Ziele ſetzt, ſo fällt dies nicht ſo geradezu bei dem Gleichniß vom „ungerechten Haushalter" ins Auge. Man hat die Erklärung dieſes Gleichniſſes in v. 9 geſucht, in der Meinung, es habe Jeſus ſeine Jünger zu einem rechten Gebrauch der irdiſchen Güter ermahnen wollen. Wie der Haushalter alles ins Werk richtete, um ſich die Pächter zu Freunden zu machen, v. 4, ſo ſollten, wie man meinte, auch die Jünger Jeſu ſich Freunde mit dem ungerechten Mammon machen, d. i. ihr Geld und Gut andern zu Nutze verwenden, v. 9. Dieſe Erklärung iſt jedoch von allen Seiten betrachtet unhaltbar. Sie bringt 1. dem Gleichniß eine zwiefache Tendenz auf, die eine, die ſchon v. 8^b ausgeſprochen iſt, und eine zweite ganz verſchiedene in v. 9, im Widerſpruch mit der hermeneutiſchen Regel, daß in jedem Gleichniſſe nur Ein Hauptgedanke ausgedrückt wird. 2. Müßte v. 9 für dem v. 4 entſprechend genommen werden, ſo würde folgen, daß die Freunde, die ſich die Jünger Jeſu mit den irdiſchen Gütern machen ſollten, über „die ewigen Hütten" zu verfügen und ihren Wohlthätern den Eingang dorthin zu verleihen hätten, wie die Pächter den abgeſetzten Haushalter wegen der empfangenen Wohlthaten in ihre Häuſer aufnehmen würden, v. 4. Dies nun iſt offenbar ungereimt und mit der Analogie der durchgängigen Lehre des N. Ts. in Widerſpruch. 3. Die Vorausſetzung, welche dieſer Auffaſſung zu Grunde liegt, daß dieſe durch Wohlthaten Gewonnenen früher ſterben würden, als ihre Wohlthäter, und daß jene alle, als wahre Fromme, der künftigen Seligkeit theilhaft geworden, wird im Texte durch nichts gerechtfertigt. 4. Es iſt unwahrſcheinlich, daß Jeſus um den rechten Gebrauch der irdiſchen Güter zu empfehlen das Beiſpiel eines ſchlechten Mannes gewählt haben ſollte, welcher auf Koſten ſeines Herrn wohlthat und allein aus Eigennutz ſeine Mitmenſchen ſich zu verpflichten geſucht hatte. Der 9te Vers gehört daher nicht zu dem Gleichniſſe. Betrachtet man ihn außerhalb des Zuſammenhanges an ſich, ſo bezieht ſich das unbeſtimmte „ſie" = „man", als Subject des „Aufnehmens," v. 9, nicht auf die Freunde, welche die Wohlthaten empfangen hatten, ſondern auf die Engel (vgl. v. 22), die auch anderwärts als von Gott zum Dienſte derer, welche die Seligkeit

ererben sollen, dargestellt werden, Hebr. 1, 14, und der Sinn des Wortes kommt darauf hinaus: Wer in diesem Leben von seinem Geld und Gut den rechten Gebrauch macht, zum Nutzen seiner Mitmenschen, soll, wenn der Mammon ihm (im Tode) sich entzieht (ὅταν ἐκλίπῃ ℵ* B* D L and., A ἐκλείπῃ, nicht ἐκλίπητε, Rec., welche Lesart im Blicke auf μεταστα θῶ, v. 4, entstand), von den Engeln, mithin von Gott selber, in die ewigen Hütten aufgenommen werden. Hieran knüpft Lc. weiter noch andere Worte, die auch auf den rechten Gebrauch der irdischen Güter Beziehung haben, v. 10—13. Das Gleichniß schließt also mit v. 7, während die Anwendung in v. 8 gemacht wird[1]).

Der reiche Grundeigenthümer stellt Gott dar, der auch anderwärts mit einem Grundbesitzer verglichen wird, welcher einen Weinberg an Arbeiter verpachtet (Lc. 20, 9; Mt. 20, 2). Der Haushalter (Rentmeister, οἰκόνομος) ist das Bild, unter welchem im N. T. diejenigen dargestellt werden, welchen Gott die Angelegenheiten des Gottesreiches anvertraut. Man vergleiche hiermit Lc. 12, 42, wo Jesus seinen Jüngern ihren Beruf vorhält, „treue und vorsichtige Haushalter" zu werden (τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκόνομος καὶ φρόνιμος κτέ), und beachte hierbei die Uebereinstimmung des φρόνιμος mit 16, 8. Auch Paulus verglich das Himmelreich einer οἰκονομία, 1 Cor. 9, 17 (vgl. Eph. 1, 10; 3, 2. 9; Col. 1, 25; 1 Tim. 1, 4), und nannte sich und seine Mitapostel οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ, 1 Cor. 4, 1. Unter dem Bilde des ungerechten (nach biblischem Sprachgebrauch untreuen) Rentmeisters, dem Gegentheil des οἰκόνομος πιστός Lc. 12, 42, werden hier also Menschen dargestellt, welchen Gott die Angelegenheiten des Gottesreichs anvertraut hatte, die aber ihren Auftrag nicht wie sichs gehörte vollzogen hatten. Solche untreue Haushalter waren zu Jesu Zeit die Häupter der jüdischen Hierarchie und im allgemeinen das Judenthum, welchem Gott die Verwaltung des Gottesreichs (der Theokratie) anvertraut hatte, die aber, weil sie als untreue Haushalter geschaltet hatten, von Gott verwerflich erfunden und ihres Amtes entsetzt wurden. Die jüdische Theokratie hatte ihr Recht auf Fortbestand verloren. Die Oekonomie des Gesetzes hatte zu bestehen aufgehört. Setzte ferner der untreue Haushalter alles ins Werk, um, wenn er in seiner Verantwortung vor seinem Herrn zu kurz kam, durch anscheinend gute Werke sich ein gutes Auskommen zu verschaffen, so zeichnet das Gleichniß auch hierin das gesetzliche Judenthum, welches durch die Werke des Gesetzes, welchen ganz ebenso das rechte Princip fehlte, und bei welchen die Lohnsucht vorwaltete, gut zu machen suchte, was ihm in sittlicher Beziehung mangelte, und so sich einen Platz im künftigen Gottesreiche zu erwerben meinte, wie der Haushalter durch seine Mildthätigkeit im Erniedrigen der Pacht das Wohlwollen der Pächter zu gewinnen suchte. So wird hier im Verhalten des Haushalters das gesetzliche Judenthum gezeichnet. Dennoch konnten

[1]) Siehe was hierüber in Theil 6 angemerkt werden soll.

„die Kinder des Lichts," die Jünger Jesu, von der jüdischen Orthodoxie etwas lernen, nämlich Eifer und Sorgfalt im Beherzigen ihrer wahren geistlichen Interessen. Möchten die Kinder des Lichts, will Jesus sagen, nur eben so weise und sorgfältig im Beherzigen ihres geistigen Wohlseins sein, als es die gesetzlichen Juden auf ihrem Standpunkte waren! In dieser Hinsicht konnte denn Jesus v. 8[1]) den untreuen Haushalter loben, natürlich nicht (materialiter) wegen seiner Handlungsweise, die an sich selber schlecht war, aber (formaliter), wie v. 8 angiebt, weil er mit weiser Ueberlegung gehandelt hatte.

Hatte dieses Gleichniß Bedeutung zu Jesu Zeit gegenüber den Pharisäern, welche, „obschon vor Gott ein Gräuel, sich vor den Menschen rechtfertigten," v. 15, und kann dasselbe so angesehen von Jesu selber herrühren, so besteht ebensowohl die Möglichkeit, daß es im Sinne Jesu unter dem Einfluß des Paulinismus entstand, welcher unter dem Bilde des untreuen Rentmeisters das Judenthum zeichnete, welchem Gott vormals seine Offenbarungen, seine geistigen Schätze zur Verwaltung anvertraut hatte, Röm. 3, 1. 2, welches sich aber der Ehre der Haushalterschaft im Gottesreiche unwürdig gemacht hatte, Röm. 2, 1. 12. 13. 17 f. Treffend vor allem ist auch bei dieser Annahme die Zeichnung des selbstsüchtigen Strebens der Juden, durch allerlei sogenannte gute, aber geistlose Werke, welchen es am wahren Princip der Sittlichkeit gebrach, gerecht zu werden, in der Ueberlegung des Haushalters, wie er sich bei den Pächtern ein gutes Auskommen verschaffen könne, Luc. 4. Der Wink endlich, welcher in v. 8 „den Kindern des Lichts", wie sich die Pauliner nannten (vgl. Röm. 13, 12; 2 Cor. 6, 14; Eph. 5, 8. 9; 1 Thess. 5, 5), gegeben wird, entspricht vollkommen der Zeit des Paulus. Die freisinnigen Pauliner fasteten nicht, feierten keinen Sabbath, keine heiligen Tage, Gal. 4, 10, kein Passa, 1 Cor. 5, 7. 8, kümmerten sich weder um die jüdischen Speisegesetze, Röm. 14, 17; 1 Cor. 8, 8, noch um die Beschränkungen der Juden bei der Ehe, 1 Cor. 7, 12. 13; Ap.-Gesch. 15, 20, ließen aber dabei nicht selten den Ernst und die gewissenhafte Frömmigkeit vermissen, die das Wesen der christlichen Freiheit ausmacht, und überhoben sich, mit Verleugnung der Liebe, wegen ihrer höheren Erleuchtung, 1 Cor. 8, 1, zum Anstoß für ihre schwachen Brüder, Röm. 14, 19 f.; 1 Cor. 8, 9—13. Sie waren frei, wurden aber von Paulus ermahnt, durch die Freiheit nicht dem Fleische Raum zu geben, Gal. 5, 13. So brachten sie den Paulinismus bei den gesetzlichen Judenchristen in Mißcredit, welche in diesen aufgeklärten Leuten Götzendiener, Unreine und Hurer sahen und sie dem Anhange

[1]) Ὁ κύριος kann hier nicht der Herr des Haushalters sein, denn dieser kann in der Erzählung des Vorganges nicht Kenntniß von der Ueberlegung des Haushalters gehabt haben, und auch hiervon abgesehen nicht wohl Jemand gelobt haben, der ihm seine Güter durchgebracht und noch zuletzt durch willkürliche Verminderung der Pacht ihn benachtheiligt hatte. Auch enthalten die Worte „denn die Kinder der Welt u. s. w." ein sehr unpassendes Motiv für den Grundherrn, den Rentmeister zu loben.

des Pseudopropheten Bileam und der abgöttischen Isebel gleichstellten, Offenb. 2, 14. 20. Grund genug, um ihnen auf diesem Gebiet die Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit der gesetzlichen Partei zum Vorbilde zu machen, hinter welcher manche von ihnen in dieser Hinsicht weit zurückstanden. Durch diese Erklärung kommt das Bild des untreuen Haushalters erst zu seinem vollen Recht. Wir räumen ein, daß im allgemeinen auf sittlichem Gebiet jeder Mensch ein Haushalter von Jesu genannt werden könnte, es kann jedoch schwerlich angenommen werden, daß Jesus, um dies auszudrücken, einen untreuen Rentmeister den Seinigen zum Vorbilde hingestellt haben sollte. Beruft man sich gegen die gegebene Erklärung auf die Unwahrscheinlichkeit, daß ein Pauliner den gesetzlichen Eifer der Juden, welchen Paulus „einen Eifer nach Gott" nennt, Röm. 10, 2, mit dem betrügerischen Verfahren des Haushalters in gleiche Reihe gestellt haben würde, so bemerken wir dagegen, 1. daß das gemäßigte Urtheil des Paulus über das Judenthum nicht der Maßstab war, nach welchem Lc. es beurtheilte, und daß dieser, insbesondere in v. 15, der jüdischen Partei einen erheuchelten Gottesdienst zur Last legte und sie „einen Gräuel vor Gott" nennt, ein Umstand, auf welchen hier umsomehr Gewicht gelegt werden muß, als in diesem Verse der Schlüssel zum richtigen Verständniß des Gleichnisses zu suchen ist; 2. daß hier von keiner Gleichstellung die Rede zu sein braucht, sondern auf das Tertium der Vergleichung geachtet werden muß, insofern die Juden dem Rentmeister in jedem Falle darin gleichstanden, daß es beiden um ein gutes Auskommen zu thun war, und dem, was beide dafür thaten, das rechte Princip der Sittlichkeit mangelte. Nicht in dem betrügerischen Verfahren, sondern in beider selbstsüchtigem Trachten zur Erreichung ihres Zweckes liegt der hauptsächliche Punkt der Uebereinstimmung. Eben so wenig hat es Schwierigkeit, daß bei der Erklärung des Gleichnisses in v. 8 nicht von jüdischen Theokraten, sondern von „den Kindern dieser Welt (Aeon)" die Rede ist. Denn die Kinder der Welt sind in dem Gleichnisse nicht die Sache, welche dargestellt wird, sondern nur das Bild, unter welchem, immer unbeschadet des Tertium der Vergleichung, das Judenthum gezeichnet wird. Das lohnsüchtige Judenthum beträgt sich auf gleiche Weise, ist ebenso lohnsüchtig wie die Kinder der Welt. Die Vergleichung der jüdischen Theokraten mit den Kindern dieser Welt stimmt überdies mit der Art überein, wie Paulus selber die jüdischen Obersten, die Jesum gekreuzigt hatten, „die Obersten dieser Welt (Aeon)" (*οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*) nannte und also zu „den Kindern der Welt" rechnete, 1 Cor. 2, 8.

Wie gesagt fügt Lc. diesem Gleichnisse Reden Jesu über den rechten Gebrauch der irdischen Güter hinzu. Ueber v. 9 ist schon gehandelt worden. In dieselbe Rubrik gehören v. 10—13. Was Jesus hier lehrt stimmt mit dem Gleichnisse von dem reichen Narren 12, 16. 21 und mit v. 33. 34 (vgl. Mt. 6, 19—21; 19, 21) überein, und enthält nichts, was nicht auch im Sinne des Paulus den Christen vorgehalten werden konnte und von Paulus selber in

Ausübung gebracht wurde, Gal. 2, 10; Röm. 15, 25; 2 Cor. 8, 1 f. Wird 16, 9—13 als ein Einschiebsel angesehen, so schließt sich v. 14 an v. 8[1]) und es ergiebt sich auch so, daß das Gleichniß vom Haushalter den Pharisäern (den Typen des gesetzlichen Judenthums) galt, welche, wie der Haushalter, sich als Gerechte hervorthaten ohne es zu sein, v. 14. 15. Die Zeichnung der Pharisäer als „geldgierig" hängt mit den unmittelbar vorhergehenden Versen zusammen, in welchen vom Reichthum die Rede ist, und bleibt als Glossem auf Rechnung des Evangelisten. Was hier weiter folgt ist auch eine Compilation. Der Gedanke an die gesetzliche Scheinfrömmigkeit v. 15 bringt den Evangelisten von selber dazu, das Ende des Gesetzes v. 16, und die Unvergänglichkeit des Evangeliums (siehe über v. 17 oben S. 53) zu verkündigen, wobei als Probe der Protest Jesu gegen das mosaische Gesetz der Ehescheidung dient, v. 18. Die Zusammenfügung dieser verschiedenen Verse mag nicht geschichtlich richtig sein, ist aber logisch aus dem Gedankengange des Evangelisten zu erklären, dessen universalistisch pauliniſche Denkweise auch hier ins Licht tritt.

Lc. 16, 19—31. In diesem Gleichniß fährt Lc. damit fort, unter dem Bilde des reichen Mannes und Lazarus den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium (v. 16—18), Juden und Heiden näher ins Licht zu setzen. Die Erklärung dieses Gleichnisses in ebionitischem Sinne, als ob der Reiche, weil er reich war, eine Beute der Gehenna und der Arme für seine Armuth im folgenden Leben schadlos gestellt worden, ist, obwohl anscheinend durch v. 25 empfohlen, mit v. 20. 21 im Widerstreit, wo der Reiche als ein Unbarmherziger gezeichnet wird und als ein Unbekehrter und Ungläubiger, v. 30. 31. Auch ist es nicht im Geiste des Lc., den Reichthum schon an sich als verwerflich vorzustellen, da er im Gegentheil und sogar kurz vorher den rechten Gebrauch der irdischen Güter empfiehlt, 12, 16—21[2]). Der Schluß des Gleichnisses, v. 27—31, wo das Verlangen des Reichen vorkommt, daß Lazarus zu seinen noch unbekehrten Brüdern gesandt werden möchte, und was am a. O. weiter über Moses und die Propheten folgt, und daß diese Brüder sich nicht bekehren würden, selbst wenn sie einen Todten wiederkehren sähen, würde unter der Voraussetzung, daß hier von Reichthum und Armuth im eigentlichen Sinne die Rede wäre, das Gleichniß auf ein ganz anderes, allgemein sittliches Gebiet hinüberbringen. Denn dem Reichen wird da nicht sein Reichthum, auch nicht der selbstsüchtige Gebrauch seiner irdischen Schätze, sondern im allgemeinen seine Unbekehrlichkeit zur Last gelegt, und diese als die Folge seines Unglaubens an Moses und die Propheten vorgestellt. Auch ist die Erwähnung der Brüder in diesem Gleichnisse mit Recht ein hors d'oeuvre genannt worden. Die Beachtung dieses Umstandes hat zu der Vermuthung geführt, daß der Schluß für ein späteres Anhängsel zu halten

[1]) Siehe hierüber mehr unten in Theil 6.
[2]) Siehe oben Seite 44.

sein dürfte. Dazu würde jedoch erst dann Grund vorhanden sein, wenn die gewöhnliche Erklärung des ersten Theils des Gleichnisses unbedenklich feststände. Näher betrachtet liefert jedoch der incriminirte Schluß zur richtigen Erklärung des Gleichnisses den Schlüssel. Der reiche Mann ist hier das pharisäische Judenthum. Die fünf Brüder, mit dem reichen Manne sechs, stellen mit einander das ganze ungläubige Judenthum dar, welches wider Christum sich auflehnte. Die Unbekehrlichkeit der Juden ist die Folge ihres Unglaubens gegen Moses und die Propheten, welcher ihnen von Abraham, dem Vater der Gläubigen, vorgeworfen wird. Der wahre Gläubige kommt, wie die Emmauswanderer, durch Moses und die Propheten zum Glauben an Jesus als den Christus und erkennt die Bestimmung des messianischen Heils nicht nur für Israel, sondern auch für die Heidenwelt, welche durch das rechtgläubige Judenthum vom Gottesreiche ausgeschlossen wurde. Dies alles ist paulinisch und macht zu großem Theile den Inhalt der Beweisführung im Briefe an die Römer aus. Was der reiche Mann zur Bekehrung seiner Brüder fordert, ein sichtbares Zeichen, ist dasselbe, was die Juden verlangen, 1 Cor. 1, 22 (*Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν*), und daß diese auch durch das am stärksten sprechende Zeichen, die Auferweckung eines Todten, sich nicht würden sagen lassen, bewahrheitete sich, als sie ungeachtet der Auferstehung Jesu in ihrem Unglauben verharrten[1]).

Wird hieraus klar, daß im Schlusse des Gleichnisses unter dem Bilde des reichen Mannes und seiner Brüder das Judenthum gezeichnet ist, so haben wir den Schlüssel zum richtigen Verständniß auch des ersten Theiles des Gleichnisses. Der reiche Mann stellt auch da das ungläubige Judenthum in seinem Verhalten gegen Lazarus, das Bild der unglücklichen Heidenwelt dar, welche von den Juden den Hunden gleichgestellt und ihrem Schicksal überlassen wird. Das Lazarus die Heidenwelt repräsentirt, scheint auch sein Name anzudeuten. Symbolische Namen sind dem dritten Evangelium nicht fremd. Man denke an Jairus, Zachäus, Kleopas. Lazarus = Eleasar kann vielleicht für eine hellenistische Entstellung Eliezers, des Knechtes Abrahams, genommen werden. Dürfte diese Vermuthung zutreffen, so wäre mit Eliezer, einem fremden Sclaven aus Damascus, 1 Mos. 15, 2, der Name Lazarus als symbolische Bezeichnung der Heidenwelt erklärt. Das Beieinander von Lazarus und Abraham in dem Gleichnisse macht diese Hypothese um so annehmlicher[2]). Das Judenthum wird als ein hochmüthiger Reicher dargestellt, sofern es seiner Schriftgelehrsamkeit und und gesetzlichen Frömmigkeit sich rühmt (Lc. 18, 11. 12), und das arme Volk

---

[1]) Im vierten Evangelium kehrte Lazarus wirklich von den Todten zurück, und die Juden bekehrten sich nicht, sondern suchten sogar den Lazarus zu tödten.

[2]) Die Vermuthung Tuch's, daß הוּא דַּמֶּשֶׂק ein Interpretament sei, spricht nicht dagegen, da die LXX und sodann auch Lucas dieses Interpretament gelesen und aufgenommen haben.

vom Gottesreiche ausschließt, Lc. 11, 52; Joh. 7, 19, in derselben Weise, wie Lc. 1, 53 von „Reichen" die Rede ist, und Offenb. 2, 9 von vermeintlichem Reichthum auf geistigem Gebiet, welcher den Juden auf die heidenchristliche Welt als auf „Arme, Blinde und Nackte" mit Verachtung herabblicken läßt (Offenb. 3, 17). Der Reiche befindet sich an einem wohlversehenen Tische, während der Arme mit den Hunden draußen vor der Thür liegt und sich mit den Brocken zu sättigen begehrt, die vom Tische des Reichen fallen. Unter demselben Bilde werden bei Mt. die Juden als „Herren" dargestellt, die zu Tische liegen, und die Heiden mit „Hunden" verglichen, „welche die Brocken essen, die von dem Tische der Herren fallen," 15, 27. Was die cananäische Heidin verlangte, begehrt auch Lazarus. Man vergleiche Lc. v. 21 mit Mt. 15, 27, um es wahrscheinlich zu finden, daß der Evangelist diese letztere Pericope, die er, merkwürdig genug, aus Mc. und Mt. wegließ, im Sinne hatte. Eine Mahlzeit ist überdies das gebräuchliche Sinnbild der Mitgenossenschaft an den Heilsgütern des Gottesreichs, so daß auch anderwärts bei Lc. den Jüngern Jesu, die von Morgen und Abend kommen, zugesagt wird, daß sie das Mahl halten sollen, 13, 29 (vgl. Lc. 22, 30), und zwar, wie Lazarus, 16, 23, mit Abraham. Konnte ein passenderes Bild erdacht werden, um den auf geistigem Gebiet sich reich dünkenden Juden den Heiden gegenüber zu zeichnen, die er von dem Gottesreiche ausschloß? Sollten ferner auch hier die Hunde, v. 21, das jüdische Sinnbild heidnischer Unreinheit, dem Nachdenkenden keinen Stoff geben? Der Arme liegt draußen vor der Thür und begehrt, sich von den Brocken zu sättigen, die von dem Tische des Reichen fallen, und (so ergänze man, wenn οὐ μόνον δέ nicht ausgefallen ist) dies nicht allein (nämlich, daß er als ein Elender und Hungriger dalag), sondern überdies (ἀλλὰ καί) befand er sich in der Gesellschaft der Hunde, die durch ihr Lecken seinen Schmerz vermehrten, v. 20. Solche Hochmüthige nun sollten ihrerseits von dem Gastmahle Abrahams ausgeschlossen werden und, wie der reiche Mann den Lazarus in Abrahams Schooße liegen sah, es ansehen müssen (Lc. 13, 28—30), daß die Heiden von Morgen und Abend, Mittag und Mitternacht kommen und mit Abraham, Isaak und Jacob und den Propheten zu Tische sitzen, während sie ausgeschlossen werden (S. 59).

Hieran knüpft sich nun der Schluß des Gleichnisses aufs beste. Der unbarmherzige Jude, welcher den Heiden ausschließt, ihn den Hunden gleichstellt und ihn darben läßt, fällt der Gehenna zum Raube (Lc. 13, 27. 28; Mt. 23, 15. 33) und beklagt, obschon zu spät, seinen Unglauben, während seine noch im Leben befindlichen Brüder von Abraham, dem Vater der Gläubigen, an Moses und die Propheten gewiesen werden, die von dem Christus und der Universalität des Gottesreichs geweissagt hatten und die einseitigen Ansprüche der Juden auf das Gottesreich und ihre Ausschließung der Heiden Lügen straften (vgl. Gal. 3, 11. 15—18. 21. 29; Röm. 1, 16. 17; 4, 1—24; 9, 6—32; 10, 5—8. 11—21). Daß Lc., welcher dieses Gleichniß vielleicht von anderwärts

aufnahm, selber es in diesem Sinne verstanden hat, ist, bei der Stellung nach dem Gleichniß von dem Haushalter, dem verlorenen Schaf, dem verlorenen Groschen, und dem verlorenen Sohn und indem sich das Gleichniß unmittelbar an die universalistisch antijüdischen Aussprüche v. 15—18 anschließt, wohl wahrscheinlich.

Lc. 17, 7—10. Auch dieses Gleichniß ist ganz im Geiste des Paulus. Es wurde von Jesu zur Warnung der Zwölf vor der jüdischen Werkheiligkeit gesprochen und steht so in Verbindung mit der Empfehlung des Glaubens v. 5 und 6, an welchem es den Zwölfen gebrach (S. 60). Der Jude, welcher auf dem Standpunkt des Gesetzes alles thut, was ihm (im Gesetze) befohlen wird, ist ein unnützer Knecht und hat auf die Gunst Gottes eben so wenig Anspruch, als ein Sclave, der nur seine Pflicht thut, auf eine besondere Auszeichnung durch seinen Herrn.

Lc. 18, 1—8. Das Gleichniß vom ungerechten Richter hat, im Zusammenhange mit den Parusiereden, 17, 22—37, die Tendenz, die „Auserwählten" v. 7 (der Ausdruck, mit welchem insbesondere bei Paulus (Röm. 8, 33) die Christen bezeichnet werden) unter dem Druck zu ermuthigen, zu einer Zeit wo durch die Verzögerung der Parusie die Hoffnung der Christen auf die früherhin nahe gedachte Wiederkunft des Herrn beständig getäuscht wurde. Ließ gleich der Herr auf sich warten, so wird er doch das Gebet der Seinigen zu seiner Zeit erhören. Giebt selbst ein ungerechter Richter, welcher Gott nicht fürchtet und die Menschen verachtet, endlich den wiederholten Bitten einer bedrängten Wittwe Gehör: sollte da nicht vielmehr Gott, der gerechte Richter (vgl. Mt. 7, 7—11), seinen Auserwählten Recht wiederfahren lassen, welche Tag und Nacht zu ihm rufen, und ihr Flehen erhören, wenn er gleich um ihretwillen (ἐπ' αὐτοῖς) langmüthig ist (ihren Bedrückern gegenüber), d. i. wenn er gleich sein Kommen zum Gerichte um ihretwillen (um sie zu prüfen und ihren Glauben zu läutern) noch aufschiebt? Die hier gegebene Erklärung, die der Zusammenhang fordert, gründet sich sowohl auf die Lesart καὶ μακροθυμῶν (E G H K und and.), in welchem Falle jedoch καί in καίπερ verändert oder ganz weggelassen werden muß (minuscc. It. a. b. c. and.), als auch vielleicht besser noch auf die conjecturale Aenderung von καὶ μακροθυμεῖ in κἂν μακροθυμῇ, welche von der jüngeren syrischen Uebersetzung gestützt wird. Man vergleiche für die Bedeutung von κἄν = καὶ ἐάν (etiamsi) Mt. 21, 21; 26, 35; Joh. 8, 13; 11, 14. 15; für die Bedeutung von μακροθυμεῖν 2 Petr. 3, 9. 15 (ebenfalls mit Bezug auf das Ausbleiben der Parusie), und für die Bedeutung des ἐπί mit dem Dativ. Lc. 1, 14. 29; 2, 29; 7, 13; 15, 7.

Das Gleichniß kann, mindestens in der Form, in welcher es bei Lc. vorkommt, vor allem der Frage wegen: „Wird auch des Menschensohn wenn er kommt Glauben finden auf Erden"? v. 8, nicht wohl Jesu zugeschrieben werden. Denn „des Menschensohn" ist hier Jesus selber in seiner Qualität als der Christus (vgl. 17, 22. 26. 30; 21, 27. 36; Mt. 10, 23; 13, 37; 16, 27. 28; Mc. 8, 38; Lc. 12, 8. 9, wo dieser Name durch das vorhergehende με und ἐν ἐμοί erklärt

wird); und dieser konnte während er auf Erden lebte nicht von seinem Kommen auf die Erde als von einem künftigen Ereigniß sprechen. Die Formel stammt aus der apostolischen Zeit, als die Christen dies bevorstehende Kommen (die Wiederkunft) Jesu auf die Erde erwarteten (1 Cor. 11, 26 ἄχρις οὗ ἔλθῃ, Ap.-Gesch. 1, 11 ἐλεύσεται), und wird daher in diesem Gleichniß, wie Mt. 10, 23 und anderwärts, ungeschichtlich Jesu in den Mund gelegt. Zu beachten ist hierbei, wie der Pauliner sich vorstellt, daß Jesus bei seinem Kommen auf Erden nach „dem Glauben" der Menschen fragen werde, während er bei dem judenchristlichen Evangelisten, Mt. 25, 35. 36. 40, als Maßstab des Urtheils Werke der Liebe hinstellt.

Lc. 18, 9—14. Endigt das vorige Gleichniß mit der Forderung des Glaubens als der Bedingung für die Erwerbung der messianischen σωτηρία, so wird in diesem die pharisäische Werkheiligkeit verurtheilt. Der Pharisäer ist kein Räuber, thut kein Unrecht, macht sich nicht des Ehebruchs schuldig, vollzieht seine gottesdienstlichen Pflichten gewissenhaft, indem er zweimal die Woche fastet und die Zehnten an die Priester von allem seinem Einkommen entrichtet. Er gefällt sich darin, darf Gott unter die Augen sehen, und dankt ihm, daß er nicht schlecht ist, wie andere Leute, und namentlich wie der Zöllner, welcher mit ihm hinaufgegangen war zu beten. Dies alles ist nach dem Leben gezeichnet. Der echte Pharisäer ist kein Heuchler, in dem Sinne, in welchem jemand seine innere Schlechtigkeit mit einem Kleide äußerlicher Frömmigkeit zu bedecken sucht. Was er hier von sich selber sagte, ist er wirklich, gesetzlich, gewissenhaft, eben so wie vormals Paulus, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος, Phil. 3, 6. Doch war die gesetzliche Tugend nicht die wahre Gerechtigkeit nach dem Urtheile Gottes, so daß nicht der Pharisäer, sondern der bußfertige Zöllner, der sich auf Gottes Gnade verläßt, gerechtfertigt in sein Haus geht. Hindert hier nichts, diesem Gleichnisse Thatsächlichkeit in den Tagen Jesu zuzuschreiben, so ist dasselbe doch nach Form und Inhalt durch und durch paulinisch. Denn daß die Worte: „dieser ging gerechtfertigt in sein Haus vor jenem" (παρ' ἐκεῖνον[1]), im Unterschiede von der Rechtfertigungslehre bei Paulus sagen sollten, daß der gesetzliche Mensch, obwohl in geringerem Maße, dennoch auch gerechtfertigt im Urtheile Gottes sei, streitet eben so sehr mit der Lehre Jesu (Mt. 5, 20 und anderwärts), als mit

[1]) Die ursprüngliche Lesart war, wie es scheint, παρ' ἐκεῖνον (B ℵ D Or. c. Cels. II, 64, Greg. Naz., Grot., Lachm., Meyer). Die Erklärung des παρά im comparativem Sinn ließ schon den Origenes μᾶλλον αὐτοῦ und einige Abschreiber am Rande μᾶλλον schreiben, welches, nachmals in den Text aufgenommen, der Lesart μᾶλλον παρ' ἐκεῖνον den Ursprung gab in D. Andere Abschreiber schrieben am Rande μᾶλλον ἢ ἐκεῖνος, woraus wieder andere minusc. Anlaß nahmen, ἢ ἐκεῖνος (Handschrr. des Orig., Spenc.) in den Text aufzunehmen. Die sinnlose Lesart ἢ γὰρ ἐκεῖνος (A E G H and., Tisch.) kann aus der Veränderung des ursprünglichen ΠΑΡ in ΓΑΡ, mit Einfügung des marginalen ἢ ἐκεῖνος entstanden sein.

dem Paulinismus auch nach Lucas selber, 17, 7—10, und kann überdies nicht mit grammatischen Gründen vertheidigt werden. Denn δικαιοῦν ist absolut und läßt kein μᾶλλον oder πλεῖον ἤ zu. Es wird jemand gerechtfertigt (in die Kategorie der Gerechten gestellt und demzufolge von Schuld freigesprochen), oder nicht. Ueberdies steht παρά mit dem Accusativ nirgend statt des Comparativs, sondern bedeutet, daß Jemand entweder etwas voraus, d. i. im Unterschiede von einem andern, oder etwas anderes voraus hat, was dieses oder dieser andere nicht ist. Man vergleiche παρὰ τὸν κτίσαντα, Röm. 1, 25, d. i. nicht, „sie ehren das Geschöpf mehr als den Schöpfer", als ob sie den auch ehrten, sondern: „sie ehren den Schöpfer nicht", und Xenophon Mem. I. 4, 14, wo gesagt wird, daß die Menschen wie die Götter leben sowohl dem Leibe, als der Seele nach, vor den andern Lebendigen (παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα), welche dieser Qualität ermangeln[1]). Selbst Lc. 13, 2. 4, worauf man gewöhnlich verweist, liegt in παρά keine Vergleichung eines Mehr oder Minder, indem auch da mittelst des παρὰ πάντας nicht der Wahn bestritten wird, daß die gemordeten Galiläer und die, welche durch das Einstürzen des Thurmes zu Siloam erschlagen wurden, größere Sünder gewesen als alle andern, sondern der Wahn, daß sie, welche diese Unglücksfälle getroffen, Sünder gewesen im Unterschiede von andern, welche wähnten, es nicht zu sein. Alle, will Jesus sagen, sind Sünder, und nicht die allein, welche von besonderem Mißgeschick heimgesucht worden (s. S. 196). So hatte denn auch der Zöllner vor dem Pharisäer voraus, daß er gerechtfertigt wurde und der Pharisäer nicht[2]). Jesus führt hier, wie später Paulus, den Streit gegen die, welche sich auf ihre eigene Gerechtigkeit verlassen, voll Selbstvertrauen sich für gerecht halten, 18, 9; 20, 20, und sich als Gerechte vor den Menschen hervorthun, aber vor Gott es nicht sind, 16, 15. Man darf sich hiergegen nicht darauf berufen, daß der Pharisäer die Worte v. 11 und 12 „bei sich selber" spricht und „Gott dankt". Denn ersteres gehört zur natürlichen Einkleidung, welche verbot, den Pharisäer dies überlaut aussprechen zu lassen, und stellt überdies seinen verborgenen Hochmuth ins Licht. Das andere beweist wohl, daß der Pharisäer dankbar, aber noch nicht, daß er demüthig war. Der pharisäische Hochmuth hat auf diese Weise zu allen Zeiten Gott gedankt. Dieses Danken des Pharisäers entsprang aus innerer Selbstgefälligkeit, und weit entfernt, über die Verkehrtheit seiner Mitmenschen sich zu betrüben, erhebt er sich in seinem eigenen Großsein, während er den Zöllner verachtet. Der Pauliner sah in diesem nach dem Leben

[1]) Vgl. LXX Jer. 7, 9; 2 Mos. 18, 11; 4 Mos. 12, 3; Ps. 45, 8; 135, 5. Euseb. Praep. ev. VIII, 9; Thuc. 1, 23; Plato Theag. 128 B. Io. 539 E. Aristot. Met. III, 3.

[2]) Tertull. c. Marc. IV, 36: »alter reprobatur, alter iustificatus descendit.« Calv.: Non, quasi communis ambobus sit iustitia, publicanum Christus tantum gradu aliquo praefert, sed intelligit eum fuisse gratum Deo, quum Pharisaeus in totum reiectus fuerit. Luther: „Jener ist nicht gerecht, sondern verdammt heimgegangen."

gezeichneten Bilde schon im Voraus den Ausdruck des Gegensatzes zwischen Gnade und gesetzlicher Gerechtigkeit. Paulinisch ist auch die Terminologie δικαιοῦσθαι, ἁμαρτωλός, wie auch das passive ἱλάσκεσθαι, dessen Subjekt Gott ist. Die Vergebung der Sünden wird hier in der paulinischen Form der Versöhnung dargestellt. Die paulinische Lehre, nach welcher der Besitz der Gnade Gottes und die Rechtfertigung des Sünders auf das ἱλάσκεσθαι der Sünder durch Gott gegründet ist, Röm. 3, 25, wird zwar nicht ausgesprochen, was in dem Munde des Zöllners unpassend gewesen wäre, stand aber dem Pauliner bei diesem Ausdruck wahrscheinlich vor dem Geiste.

Ergebniß. Die Pericopen, welche allein bei Lc. vorkommen, enthalten theils Erzählungen, theils Gleichnisse, welche vom Verfasser in die Texte seiner Vorgänger eingeflochten sind. Hierzu gehört insbesondere das große Zwischenstück von 9, 51 bis 18, 14. Die größtentheils schöne und vollendete Form gestattet nicht, den Ursprung dieser Stücke in mündlicher Ueberlieferung zu suchen. Unwahrscheinlich ist aber eben so sehr, sowohl wegen der Proben von Mißverständniß des Verfassers in der Auffassung des Sinnes und Charakters der von ihm aufgenommenen Gleichnisse und des ungeschichtlichen und ins Wunder umgestalteten Gepräges, welches er ursprünglich symbolischen Erzählungen zuerkennt, als auch wegen der nicht selten unpassenden Stellung, welche diese Pericopen im Zusammenhange einnehmen, die Annahme, sie seien Compositionen des Verfassers selber. Der Verfasser entlehnte also auch hier, unbeschadet der Selbstständigkeit seiner Redaction, seinen Stoff, mindestens der Hauptsache nach, einer anderen schon schriftlichen Quelle, oder Quellen, auf welche im Anfange seiner Schrift gewiesen wird, 1, 1—4. Andrerseits beweist die Gleichförmigkeit dieser Pericopen in der Wahl der Worte, in Stil und sprachlicher Wendung mit den Theilen des Buchs, welche der Verfasser mit Mc. und Mt. gemein hat, die Einheit der Redaction des gesammten Buchs und die Absicht des Verfassers, aus den verschiedenen Baustoffen, die ihm zu Dienste standen, ein Ganzes zu gestalten. Diese sprachlichen Erscheinungen, die Vergrößerung, die auch hier die Wunderberichte erfahren und die schon weiter geförderte Entwickelung der christlichen Ideen, insbesondere hinsichtlich des Zeitpunkts der Parusie, setzen die Entstehung des Lucasevangeliums, was die Zeitfolge betrifft, nach Marcus und Matthäus, auch in diesen Stücken außer Zweifel. Ferner drücken auch hier sowohl der symbolische Charakter der Wundererzählungen und die veränderte Darstellung des Geschichtlichen, in Betreff der Abstammung, des Todes und der Auferstehung Jesu, als auch die Gleichnisse, wie sie Christenthum und Judenthum, den Neuen und Alten Bund, Universalismus und Particularismus, Apostolat der Zwölf und Heidenmission einander entgegensetzen, treffend den Geist des Paulus aus und weisen das immer sich steigernde Bestreben aus, die paulinische Auffassung des Evangeliums ins Licht zu setzen und als die wahre zu empfehlen. Der Tendenz, zwischen den beiden Hauptrichtungen

der Zeit, dem Judaismus und dem Paulinismus eine vermittelnde Stelle einzunehmen, ist dem Lucas völlig fremd, und die dafür angeführten Beweise sind unzulänglich. Der Verfasser, obschon in der Darstellung und Beurtheilung seiner Gegenpartei gemäßigt, und nicht ohne, nach dem Vorgange des Paulus, im A. T. die Vorbereitung auf das Neue zu sehen, ist jedoch reiner Pauliniſt, mag er auch in seiner Vorstellung von der Parusie, in der Vergrößerung des Wunders und im Hintansetzen der Zwölf, die er nur aus der judenchristlichen Tradition kannte, in Folge der späteren Zeit, in welcher er schrieb, über den Meister hinausgehen[1]).

[1]) Ueber c. 1. 2 und andere Stellen des Lucas wird im 6ten Theil eine besondere Untersuchung angestellt werden.

Fünfter Theil.

Charakteristik des Evangeliums nach Lucas und dessen Entstehung.

§. 1.

Zusammensetzung.

Lc. 1, 1—4. Vorrede und Widmung.

1, 5—2, 52. Ankündigung der Geburt des Johannes und Jesu, 1, 26—38. Besuch der Maria bei Elisabeth und Lobgesang der Maria, 39—56. Geburt und Jugend des Johannes. Lobgesang des Zacharias, 57—58. Geburt Jesu. Simon. Hanna. Jesu Kindheit, 2, 1—52.

3, 1 ff. Zwischen diesem Bericht und 2, 52, woran er mit δέ geknüpft wird, besteht ebensowenig ein directer Zusammenhang als zwischen Mt. 3, 1 und 2, 23, wo ebenfalls das δέ verbindet (siehe das Aelt. Ev. S. 14). Auch von dem canon. Lc. wird an eine ältere Erzählung, welche mit der Predigt des Johannes anfing (Mc. 1—4), nicht nur eine Geburtsgeschichte Jesu, sondern auch überdies eine solche des Johannes angefügt [1]).

3, 7 mit v. 6 verbunden durch οὖν.

3, 15. Diese bei Mc. 1, 7. 8 für sich stehende Episode aus dem Leben des Johannes wird von Lc. durch die Vermuthung des Volks eingeleitet, daß Joh. der Christus sei, und als hätte alles hintereinander stattgehabt, mit dem Vorhergehenden, v. 14, durch δέ, v. 15 verbunden.

3, 19. 20. Der Evangelist fügt in verkürzter Form schon hier an den Bericht von der Predigt des Johannes das zwischen diesem und Herodes Vorgefallene hinzu, während dies bei Mc. 6, 21—29 und Mt. 14, 6—12 erst später vorkommt. Auch dieser Bericht wird durch δέ, v. 19, mit dem Vorhergehenden unmittelbar verbunden.

---

[1]) Siehe Theil 6.

3, 21. 22. Durch die vorhergehende Einfügung der Gefangennehmung des Johannes steht die Taufe Jesu bei Lucas chronologisch nicht an ihrer Stelle. Wieder wird v. 21 durch δέ (ἐγένετο δέ) mit v. 20 verbunden. Bei der Weglassung des „aus Nazareth", Mc. 1, 9 und „aus Galiläa", Mt. 4, 13, weiß man bei Lc. nicht, wie sich Jesus hier am Jordan befindet.

3, 23—38. Lucas fügt hier zwischen Mc. 1, 11 und 12, Mt. 3, 17 und 4, 1 eine Angabe des Lebensalters ein, in welchem Jesus seine öffentliche Predigt begann und ein von Mt. 1, 1—18 abweichendes Geschlechtsregister. Durch die Stellung dieses den Anfang der Wirksamkeit Jesu betreffenden Berichts schon vor die Versuchung 4, 1 f., welche bei Mc. und Mt. dem Auftreten Jesu voraufgeht, wird der geschichtliche Zusammenhang bei Lc. gestört. Die spätere Einfügung von Lc. 23—38 fällt dabei ins Auge.

4, 1—13. Die Versuchungsgeschichte wird von neuem mit dem Vorhergehenden mittelst δέ verbunden. Bei den Worten: „Jesus kehrte zurück," entsteht die Frage, wohin er zurückkehrte, da 3, 21 von Nazareth, Mc. 1, 9, und auch von Galiläa, Mt. 3, 13, nicht die Rede gewesen. Diese Ungewißheit ist offenbar davon die Folge, daß der Evangelist aus seiner Quelle etwas wegließ, wodurch auch hier der Zusammenhang gestört wird.

4, 14ª. Jesus kehrte aus der Wüste nach Galiläa zurück. Dies setzt voraus, daß er aus Galiläa gekommen war, Mc. 1, 9 und Mt. 3, 13, was jedoch von Lc. nicht gemeldet war.

4, 14ᵇ. 15. Die Bemerkung des großen Erfolges, den Jesus in ganz Galiläa und im Umkreise hatte, steht hier im Zusammenhange zu früh und wurde offenbar aus Mc. 1, 14 und Mt. 4, 17 eingefügt.

4, 16—30. Der Besuch zu Nazareth ist hier an die unrichtige Stelle gesetzt. Der Bericht setzt überdies v. 23 eine Wirksamkeit Jesu in Capernaum voraus, wo er jedoch nach Lc. erst nachher ankommt, 4, 31. Die Einfügung stört aufs neue die Reihenfolge der Ereignisse.

4, 31—37. Die Einfügung des Besuchs zu Nazareth verursachte, daß Lc. für „sie kamen nach Capernaum," Mc. 1, 21, schrieb: „er ging hinab nach Capernaum," nämlich von dem höher gelegenen Nazareth.

4, 38ᵇ. „Er stand auf." Dieses „Aufstehen" ist im Vorhergehenden nicht motivirt. Wurde es vielleicht aus Mc. 1, 35, wo Lc. 4, 42 es wegließ, hier eingefügt?

4, 38ᵇ. „In das Haus des Simon." Der Leser hat mit diesem Manne, welcher hier als bekannt vorausgesetzt wird, noch keine Bekanntschaft gemacht. Dieser Fehler in der Form entstand bei Lc. durch die Umstellung der Berufung der ersten Jünger, welche bei Mc. 1, 16—20 und Mt. 4, 18—22 diesem Besuche bei Simon vorherging.

4, 42—43. Die Veränderung des Berichts Mc. 1, 35—38 veranlaßt, daß man bei Lc. vergeblich fragt, wie „das Volk" v. 42 von Jesu Abreise

aus dem Hause des Simon in der frühen Morgenstunde Kenntniß hatte. Diese Schwierigkeit fällt dem Bericht des Mc. nicht zur Last.

4, 44. Durch die Paulinisirung von Mc. 1, 38 wird der Zusammenhang von Lc. 43 mit 44 durchbrochen. Nach der Erwähnung der Predigt in „den anderen (nicht jüdischen) Städten" (s. oben S. 27) sind die Worte „er predigte in den Synagogen Galiläas," die unwillkürlich aus Mc. stehen blieben, nicht mehr an rechter Stelle.

5, 1—11. Die Versetzung dieses Vorganges an den See Gennezareth ist in diesem Zusammenhange unbegreiflich. Denn Jesus war auf der Reise durch die „andern Städte" Galiläas, 4, 44. Seine Rückkehr nach Capernaum an dem See ist noch nicht gemeldet, und gleichwohl ist Jesus, sogleich nach diesem Vorgange am See, noch auf derselben Reise und befindet sich Lc. 5, 12—16 in einer der 4, 44 bezeichneten Städte. Offenbar schließen sich 5, 12 und 4, 44, ganz wie Mc. 1, 39 und 40 aneinander. Lc. 5, 1—11 ist daher ein Einschiebsel, welches den Zusammenhang stört. Auch der Beiname „Petrus", v. 8, wofür bei Mc. 1, 16 nur „Simon" gelesen wird, steht hier, wie Mt. 4, 18, unerklärt und ist Antecipation von Lc. 6, 14.

5, 17—26. Nach Marcus hatte die Heilung des Gichtbrüchigen nach Jesu Rückkehr 2, 1 von seiner Reise 1, 39 in Capernaum statt. Nach Lc., welcher nicht von Capernaum redet, weiß man nicht, wo dies vorfiel, und es hat gegen die wirkliche Meinung des Evangelisten den Anschein, als ob Jesus den Gichtbrüchigen in einer der v. 12 erwähnten Städte heilte. Die Schriftgelehrten „sitzen" v. 17, wo aber (nach Mc. 2, 1 „in einem Hause zu Capernaum") wird nicht angegeben, obschon in der Erwähnung der Dachziegeln vorausgesetzt, v. 19.

5, 27—32. Lucas verknüpft mit μετὰ ταῦτα diesen Bericht, welcher bei Mc. 2, 13 (vgl. Mt. 9, 9) für sich steht, mit dem Vorhergehenden. Jesus ging aus, aber von wo er ausging (nach Mc. 2, 13 aus Capernaum, 2, 1), wird eben so wenig angegeben, als der Ort (nach Mc. am See), wo das Zollhaus stand.

5, 33—39. Dieser Vorgang, der bei Mc. für sich steht, 2, 18, wird von Lc. durch δέ an das Vorhergehende geknüpft. Die Fragenden (οἱ δέ) v. 33 sind hier die Pharisäer des v. 30, welche bei der Mahlzeit bei Levi zugegen waren. Es entsteht dadurch der Uebelstand, daß „die Pharisäer" sagen: „die Jünger der Pharisäer fasten" (vgl. Aelt. Ev. S. 68).

5, 36. Die paulinische Erweiterung σχίσας und καὶ τὸ καινὸν σχίσει geschieht hier auf Kosten der Natürlichkeit der Darstellung und kann nicht ursprünglich sein (S. oben S. 161). Auch v. 39 ist sichtlich später dem Text des Mc. und Mt. hinzugefügt [1]).

[1]) S. auch unten Theil 6.

6, 1—5. Mit dem Vorhergehenden durch δέ verbunden. Wo diese Wanderung statt hatte (nach Marcus im Umkreise Capernaums), wird wieder von Lc. nicht angegeben. Von der Rückkehr Jesu dorthin ist bei Lucas noch immer keine Rede. Die chronologische Bezeichnung dieses Sabbaths als δευτεροπρωτος, v. 1, hat für die Zeitbestimmung keinen Werth (s. S. 136).

6, 6—11. Jesus geht in die Synagoge, also in einer bestimmten Stadt (nach Mc. 3, 1 Capernaum), die jedoch nicht genannt wird.

6, 12—16. „Auf den Berg." Wieder ein bestimmter Berg, aber ohne nähere Angabe. Noch ist Jesus nicht nach Capernaum zurückgekehrt. Auch die Feldpredigt 6, 20—49 wird noch vor seiner Rückkehr dorthin, 7, 1, gehalten.

7, 1—10. Erst jetzt kommt Jesus nach Capernaum von seiner Reise Lc. 4, 44 zurück.

7, 11—17. „Am folgenden Tage." Dieser Lesart (ℵ* C and.) zufolge soll Jesus nach seiner Rückkehr von der Reise durch Galiläa, 4, 43. 44, nur einen Tag in Capernaum geblieben und schon wieder am folgenden Tage nach Nain gegangen sein.

7, 18—35. Wo Jesus die Sendschaft des Johannes empfing und wo dieser sich damals befand (nach Mt. 11, 2 im Gefängniß), wird nicht gemeldet. Die Anknüpfung an v. 11—17 weist nach Nain. Die Jünger des Johannes erzählen ihrem Meister v. 18 die Heilung des Sohnes des Hauptmanns und die Auferweckung des Jünglings zu Nain, v. 2—17. Daß Johannes nach Lc. noch auf freiem Fuße war (s. S. 68), ist in Widerstreit mit 3, 20. Die Voraussetzung, daß die Jünger des Johannes bei diesen Wundern zugegen waren, 7, 18, ist ein mißglückter Versuch, diesen Bericht, welcher Mt. 11, 2 für sich steht, geschichtlich einzureihen. Mit dem Kommen der Jünger zu Johannes reimt sich ferner auch nicht, daß dieser „sie zu sich rief," v. 18, als wären sie schon bei ihm. Unpassend ist auch die Angabe „zu der Stunde" u. s. w. Lc. 21. Johannes hatte die Kunde von den zu Capernaum und Nain vollbrachten Wundern durch seine Jünger erhalten und läßt auf Grund davon Jesum fragen, ob er der Christus sei. Zur Antwort hierauf sollten sie dem Meister berichten, was sie gesehen und gehört hatten. Auf die Frage, was sie sahen und hörten, antwortet Lc.: „zu dieser Stunde heilte Jesus viele Kranke, Besessene und Blinde." Als ob Johannes durch den Bericht von diesen minder großen Wundern mehr Licht erlangen sollte, als er schon hatte, da ihm von seinen Jüngern die Nachricht von den beiden großen Wundern zu Capernaum und zu Nain gebracht war! Auch paßt v. 21, wo der Aussätzigen keine Erwähnung geschieht, nicht zu v. 22, wo man das Präsenz erwarten sollte. Dagegen fehlen in der Antwort Jesu „die Besessenen," die v. 21 erwähnt sind.

7, 36—50. Die Erzählung der Salbung Jesu durch ein Weib wird aus Mc. 14, 3 f. und Mt. 26, 6 f. hierher versetzt. Das salbende Weib befand sich „in der Stadt," v. 37: welche Stadt? sagt Lc. nicht. Wahrscheinlich stand

dieſer Bericht in einer ſeiner Quellen in anderem Zuſammenhange, woraus ſich das Unbeſtimmte der Localität bei Lc. erklärt. Auch die Erwähnung des Namens des Gaſtgebers erſt in v. 40, welcher wahrſcheinlich in der Quelle des Lucas, wie bei Mc. und Mt. ſchon zu Anfang genannt war, weiſt darauf hin.

8, 1—3. Ein neuer Reiſebericht wird hier eingefügt und mittelſt der unbeſtimmten Formel „es geſchah hernach" mit dem Vorhergehenden verbunden. Die Worte καὶ αὐτός ſind in der Verbindung, in welcher der Bericht hier vorkommt, unverſtändlich und weiſen auf einen urſprünglich andern Zuſammenhang.

8, 4—15. Auf der eben erwähnten Reiſe trägt Jeſus dem Volk die Parabel vor, welche nach Mc. und Mt. am See Galiläas bei Capernaum mitgetheilt wird. Der Ort wo und die Gelegenheit, bei welcher dies geſchah, berührt Lc. mit keinem Wort.

8, 16—18. Bei Mc. 4, 21—25 ſtehen dieſe Verſe für ſich. Lc. knüpft ſie willkürlich an das Vorhergehende mittelſt δέ und macht eine Rede daraus, deren Theile, mechaniſch aneinandergefügt, nicht zuſammenhängen (vgl. S. 25).

8, 19. 21. Für den Beſuch der Mutter und der Brüder, welchen ſie nach Mc. Jeſu in Capernaum machten, fehlt ungeachtet des Anſchluſſes mittelſt δέ das geſchichtliche Motiv, in Folge der Weglaſſung von Mc. 3, 19ᵇ—21. Nach Lc. erhält Jeſus dieſen Beſuch nach dem Lehren in Parabeln auf der Reiſe, 8, 1. 4.

8, 22—25. „Er ſchiffte ſich nach dem jenſeitigen Ufer des Sees ein." Wie es kam, daß Jeſus ſich hier an dem See befindet und zu Schiffe geht, bleibt unerklärt. Der Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden wird mittelſt des unbeſtimmten „es geſchahe an einem dieſer Tage" eingeleitet. Bei Mc. weiſt τὸ πλοῖον, 4, 35. 36 auf 4, 1 zurück.

8, 40. „Jeſus kehrt zurück" aus dem Lande der Gadarener. Wohin und auf welche Weiſe? (nach Mc. 5, 21 indem er über den See fuhr), wird wieder nicht angegeben, und ſo denn auch nicht, wo das Volk Jeſum erwartete und die Begegnung mit Jairus (nach Mc. 5, 51 am Ufer) ſtatt hatte.

8, 51. 52. Durch die Verſetzung dieſer Verſe von der Stelle, wo ſie in der Redaction des Mc. ſtehen, wird der Bericht des Lc. verworren. Nach Mc. verſtattet Jeſus keinem, in das Haus zu gehen, als den drei Apoſteln, und begiebt ſich ſodann mit dieſen und mit den Eltern des Kindes in das Krankenzimmer, Mc. 5, 37 und 40. Lucas verſetzt die Worte „er nahm den Vater und die Mutter" aus ihrem natürlichen Zuſammenhange nach v. 51, ſo daß nun nicht allein der Vater, ſondern auch die Mutter, ſtatt ſich von innen im Hauſe in das Krankenzimmer zu begeben, von der Straße in ihr eigenes Haus durch Jeſum eingelaſſen werden (ſ. S. 144).

9, 1. In Folge des übergangenen Beſuchs zu Nazareth fehlt jede Angabe, wo dieſes Zuſammenrufen der Zwölf ſtatt hatte. Nach Mc. 6, 6 (vgl. 6, 1—5) befand ſich Jeſus im Umkreiſe von Nazareth (vgl. S. 147 f.).

9, 2—6. Diese Pericope enthält einen Theil der Rede, welche Jesus nach Mc. und Mt. bei der Aussendung der Zwölf gesprochen hat. Das Uebrige der Rede bei Mc. und Mt. wird von Lucas weggelassen und daraus später eine Rede Jesu an die Siebzig zusammengestellt (s. S. 62 f.).

9, 7—9. Auch hier wird eine bei Mc. 6, 14 und Mt. 14, 1 für sich stehende Episode in Folge der Absicht, καθεξῆς zu schreiben, Lc. 1, 3, mit dem Vorhergehenden in unnatürliche Verbindung gebracht, und dadurch das Mißverständniß erregt, daß Herodes nicht das unter dem Volk umherlaufende Gerücht hörte, sondern „alles, was geschehen war." Worin dies bestand, wird ebenfalls nicht gesagt. Denn was die Apostel auf ihrer Missionsreise verrichtet hatten, 9, 6, konnte dem Herodes keinen Anlaß zur Beunruhigung über Jesum geben (vgl. oben S. 106).

9, 10—17. „Nach einer Stadt Bethsaida genannt." Von wo sich Jesus dorthin begab, wird nicht klar. Die Erwähnung von Bethsaida Julias, antecipirt bei Mc. 6, 45 und 8, 22, hängt bei Lc. mit der Weglassung der Pericopen Mc. 6, 45—8, 27 und Mt. 14, 22—16, 13 zusammen (s. S. 120—122). In dem letzten dieser aus Mc. weggelassenen Berichte kommt Jesus zu Bethsaida an, Mc. 8, 22. In Folge der Weglassung dieses Berichts bei Lc. geht Jesus Lc. 9, 10 wohl auf den Weg dorthin, aber ohne daß irgend seine Ankunft daselbst gemeldet wird.

9, 18—27. In Folge der Weglassung der genannten Pericopen aus Mc. und Mt. schließt sich Lc. 18 nicht gehörig an v. 17. Denn Jesus befindet sich zur Zeit der Unterredung mit seinen Jüngern, v. 18, noch immer an der wüsten Stätte 9, 12, auf der Reise nach Bethsaida, 9, 10. Nach Lc. 18 ist Jesus mit seinen Jüngern allein, ohne daß man weiß, wo das Volk (v. 17) geblieben ist, da mit den erwähnten Pericopen des Mc. und Mt. auch der Umstand, „daß Jesus das Volk von sich ließ," ausgefallen war. In Folge dieser Weglassung wurde nun auch Cäsarea Philippi aus den Parallelstellen Mt. 8, 27 und Mt. 16, 13, und ἐξῆλθεν Mt. 27, nämlich aus Bethsaida, weggelassen.

9, 28—36. Um alles aneinander zu gliedern, begnügt sich Lc. nicht mit dem Berichte, daß die Verklärung Jesu auf einem Berge statt hatte, „sechs Tage," (Lc. „ungefähr acht Tage") nach der Ankunft in Cäsarea (Mc. und Mt.), sondern bringt hier dieses Ergebniß in unmittelbare Verbindung mit einer acht Tage früher gehaltenen Unterredung, Lc. 9, 27 (μετὰ τοὺς λόγους τούτους), v. 28. Lc. wollte hervorheben, daß die δόξα v. 31 die Präfiguration der δόξα war, in welcher Jesus kommen würde, v. 26. Der spätere Ursprung der Redaction des Lucas fällt ferner ins Auge durch die Veränderung „eines hohen Berges" (Mc. Mt.) in „den Berg": welchen Berg? (vgl. 2 Petr. 1, 17. 18 und oben S. 126).

9, 37—42. Nach der Erzählung der Verklärung läßt Lc. das Gespräch über den Täufer und Elias, Mc. 9, 9—13, Mt. 17, 9—13 bei Seite. Daß er diese Pericope kannte, geht aus v. 36, verglichen mit dem Gebote des

Verſchweigens, Mc. 10, hervor, während *κατελθόντων* Lc. 37 dem *καταβαινόντων* Mc. 9 und Mt. 9 entſpricht (S. 116). Der Chronologiſt verbindet nun die von einander geſchiedenen Pericopen, Lc. 37 und 36, durch „Tags darauf" (vgl. 7, 11).

9, 44. 45. Bei der Ankündigung des Leidens meldet Lc. nicht, daß ſie auf der Rückreiſe nach Galiläa, Mc. 9, 30. 31 und Mt. 17, 22. 23, ſtatt hatte. Nach Lc. geſchahe ſie, zufolge des *πάντων δὲ θαυμαζόντων*, v. 43, unmittelbar nach der Heilung des beſeſſenen Jünglings, 37—42. Durch die Weglaſſung der Petrusſage, Mt. 17, 24 (Mc. 9, 33) (S. 81), wird auch der Zug verwiſcht, daß der Rangſtreit der Apoſtel Lc. 9, 46—50 nach der Rückkehr nach Capernaum ſtattfand. In Folge dieſer Weglaſſung hat es nun den Anſchein, als befände ſich Jeſus noch immer im Umkreiſe Bethſaidas, Lc. 9, 10.

9, 51. Hier beginnt bei Lc. der zweite Haupttheil ſeines Evangeliums (S. 61), welcher von v. 51 bis 17, 10 ſich fortſetzt, wonach er den 9, 50 abgeriſſenen Faden der Erzählung bei Mc. 10, 1 ff. und Mt. 19, 1 f. wieder aufnimmt, um ihn jedoch unverzüglich wieder bis zu 18, 15 hin fallen zu laſſen. Dieſes dazwiſchen liegende Stück des Lucas, obgleich mit dem gewohnten *δέ*, v. 51, an das Vorhergehende geknüpft, ſteht mit demſelben doch nicht im geringſten Verbande, da nicht wohl zu begreifen iſt, wie Jeſus, welcher ſich v. 50 noch immer im Umkreiſe Bethſaidas befindet, plötzlich und ohne daß auch nur von einer Reiſe geſprochen worden, ſich an den Grenzen Samariens, v. 52, befindet, mit der Abſicht, nach Jeruſalem zu gehen, v. 51 (S. 169). Nach Mc. und Mt. geht die Reiſe dorthin durch Peräa (ſ. oben S. 169), nach Lucas durch Samarien, v. 52 und 17, 11. Die beiden unſchlüſſigen Jünger des Mt. 8, 19—22, noch durch einen dritten vermehrt, Lc. 61, bilden als Typen der erſten Jünger Jeſu, wie eine Einleitung, den Uebergang zu der Wahl von ſiebzig andern Jüngern behufs der Heidenbekehrung (S. 62 f.). Die an dieſe gerichtete Rede iſt eine Compilation aus verſchiedenen Reden, die nach Mc. und Mt. von Jeſu den Zwölf gehalten waren (ſ. S. 63). Auf das „Zurückkehren" der Siebzig, 10, 17, eine Copie des „Zurückkehrens" der Zwölf, Mc. 6, 30 und Lc. 9, 10 (S. 63), folgt ein Geſpräch mit einem Schriftgelehrten, welches durch das *ὀρθῶς ἀπεκρίθης* v. 28 an Mc, 12, 34 und mit *ἐκπειράζων* v. 25 und der falſchen Lesart *διανοίας*, v. 27 (Aelt. Ev. S. 55) an Mt. 22, 35—37 erinnert, jedoch darin von beiden abweicht, daß nach Mc. und Mt. Jeſus, nach Lc. der Schriftgelehrte das große Gebot des Geſetzes nennt (ſ. S. 169). An dieſes Geſpräch knüpft Lc. das vielleicht anderswoher entlehnte Gleichniß vom barmherzigen Samariter, 10, 30—37, welches, genau geſehen, in dieſen Bericht nicht gut paßt (S. 169. 208).

Hiernach wird die Reiſe (9, 51) fortgeſetzt, 10, 38. Jeſus kommt in einen Flecken, wo Martha und Maria wohnen, welche der älteren Tradition nicht bekannt ſind, während Martha von Lc. als eine *γυνή τις* und *καλουμένη* bezeichnet wird. Dieſer von Lc. nicht genannte Flecken kann nicht Bethanien (Joh. 12, 1) ſein, wo

Jesus erst später, Lc. 19, 20, ankommt. Auf derselben Reise giebt Jesus seinen „Jüngern" ἐν τόπῳ τινί (wo wird nicht gemeldet) das vorschriftliche Gebet, 11, 1—4, welches nach Mt. 6, 9 den Zwölf gegeben war (S. 55 f.). Diesem Gebet werden durch Lc. ein anderswoher entlehntes Gleichniß v. 5—8 und noch andere Aussprüche über das Gebet, v. 9—12, hinzugefügt, die er der Bergpredigt entlehnte, Mt. 7, 9 f. Hierauf heilt Jesus einen Besessenen, der taub ist, 11, 14—26, ein Vorgang, welchen Mc. und Mt. nach Capernaum verlegen, und versetzt durch seine Rede eine Mutter in Entzückung, v. 27 und 28. Daß dieser letztere Zug anderswoher entlehnt ist, ergiebt das ἐγένετο δέ, mit welchem Lc. von ihm eingefügte Erzählungen einzuleiten pflegt. Darauf wird mit der Formel „während das Volk schaarenweise herbeikam" das Zeichen des Jonas zur Sprache gebracht, welches jedoch von der Forderung eines Zeichens, v. 16, zu welcher es gehört (vgl. Mc. 8, 11, Mt. 16, 1 und 12, 39), durch zwölf Verse getrennt und mit Worten verbunden ist, v. 33—36, welche sich bei Mt. in der Bergpredigt (6, 22 f.) finden. Die Einladung zur Mahlzeit bei einem Pharisäer, v. 37, wenig paßlich in dem Bericht einer Reise durch Samarien, wird unmittelbar („während er redete") daran geknüpft, jedoch ohne irgend eine Bestimmung des Orts oder der Zeit, während bei dieser Mahlzeit eine Strafrede von Jesu gegen die Pharisäer gehalten wird, 37—52, welche an einem solchen Tische nicht am Orte ist und bei Mt. 23 an das Volk gerichtet wird. Gleich unbestimmt ist das folgende: „als er von dort wegging," Lc. 11, 53. Verschiedene Reden werden darauf 12, 1—12, nachdem Tausende aus dem Volk zusammengeströmt, von Jesu gesprochen, die in ganz anderer Verbindung bei Matthäus und Marcus vorkommen, und von Lucas, herübergenommen aus Reden Jesu an die Zwölf, Mt. 10, Mc. 13 und aus andern Stellen, theilweise anders redigirt sind, und von Jesu für andere Jünger gehalten wurden. Darauf folgen: eine Bitte um Theilung einer Erbschaft, unzusammenhängend durch εἶπε δέ eingeleitet, was wieder zur Einfügung des Gleichnisses vom reichen thörichten Manne Anlaß giebt, wie mehrfach bei eingefügten Stücken (5, 36; 6, 39; 13, 6; 14, 7; 15, 3; 18, 1; 19, 11; 21, 29) durch εἶπε δὲ παραβολήν; ferner Reden über den Geiz, 13—20 (s. Th. 6), an das Volk; ein Stück aus der Bergpredigt des Matthäus, unter paulinischem Einfluß redigirt und an die Jünger im allgemeinen gerichtet, 22—34 (S. 72); Warnungen mit Bezug auf die herannahende Parusie, 35—40, 41—53; eine Frage des Petrus, die unbeantwortet bleibt, v. 41; Reden, theils aus Mt. 24, 45—51, theils aus Mt. 10, 34 entlehnt, und ein paar Worte an das Volk v. 54 über die Zeichen der Zeit und die rechtzeitige Versöhnung mit dem Widersacher, welche hier im Zusammenhange mit der Parusie, jedoch in natürlicherer Verbindung Mt. 16, 1 f. und 5, 25. 26 vorkommen (S. 54). Zu derselben Zeit (wann? wo?) erhält Jesus, 13, 1 f., die Nachricht, daß Pilatus einige Galiläer habe umbringen lassen, erinnert an den Vorgang mit achtzehn Personen, welche durch den Einsturz eines Thurmes in Siloam umgekommen

waren, und verbindet damit antijudaistische Reden zu Lehre und Warnung 13, 2—5, woran sich dann von selber das Gleichniß vom unfruchtbaren Feigenbaum anschließt, 6—9. Hierauf folgt 13, 10 f. Jesus lehrt, noch immer auf der Reise, 9, 51, in einer Synagoge, v. 10 (wo?) und heilt eine kranke Tochter Abrahams, 11—17. Die Freude darüber, die das „ganze Volk" an den Tag legt, v. 17, giebt dem Evangelisten Anlaß, zwei früher aus Mc. 4, 30—32 und Mt. 13, 31—33 weggelassene universalistische Gleichnisse, vom Senfkorn und vom Sauerteige, aufzunehmen, 18—21, und, als gehörten sie in diese Verbindung, mit οὖν v. 18 an das Vorhergehende anzuschließen (S. 73).

Nach diesen Zwischenschiebseln kommt Lc. 13, 22 auf die Reise nach Jerusalem, 9, 51. 57; 10, 38, zurück. Verschiedene Reden, die bei Mt. anderwärts vorkommen, werden hier eingefügt und verändert, v. 23—30. „Zu der Stunde" (die gewöhnliche chronologische Formel des Lc.) erhält Jesus Kunde, daß Herodes ihn tödten will, 13, 31. Im Widerspruch mit 9, 52 wird vorausgesetzt, daß Jesus hier in Galiläa oder Peräa und nicht in Samarien ist. Die Worte „hebe dich hinweg" und „von hier" bleiben ohne nähere Bestimmung, 13, 31—33. Der 34ste Vers wird daran geknüpft, indem der Prophetenmord v. 33 die Erinnerung an ein gleichartiges Wort erweckte. Eingeleitet durch das unbestimmte „und es geschahe" folgt nun der Bericht von einer Mahlzeit, 14, 1 ff., welcher Jesus im Hause eines Obersten der Pharisäer beiwohnt, wo? wird wieder nicht gesagt; auch hat, seltsam genug, bei dieser Gelegenheit die Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbath statt, 2—6. Die Frage Jesu 14, 3 ist hier unmotivirt und ist offenbar von dem Evangelisten der Stelle 6, 7 nachgebildet, wo eine solche Frage v. 9 mit παρετηροῦντο εἰ ἐν σαββ. θεραπεύει in Verbindung steht. Auch bei dieser Mahlzeit wird eine bei dieser Gelegenheit wenig passende Rede an die Eingeladenen, v. 7—11, und an den Wirth, 12—14, gehalten, und sodann, veranlaßt durch ein Wort eines Tischgenossen, das Gleichniß vom Gastmahl vorgetragen, v. 15—24, welches Mt. 22, 1 f. den λόγια entlehnt ist, so jedoch daß die für den Pauliner anstößigen Worte Mt. 22, 11—14 weggelassen werden (S. 74).

Hierauf wird in Begleitung vielen Volks, dessen Gegenwart jedoch durch nichts motivirt wird, die Reise nach Jerusalem nochmals fortgesetzt, v. 25, und es werden verschiedene, theils dem Mt., theils anderswoher entlehnte Reden, durch Jesum an das Volk gerichtet, 26—35. Plötzlich treten, unmittelbar hiernach alle die Zöllner und die Sünder auf, um Jesum zu hören, 15, 1, ohne daß klar wird, von wo sie kommen, und worauf sich der Vorwurf bezieht, daß Jesus mit ihnen esse u. s. w. v. 2. Deutlich ist, daß Lc. diese Worte als geschichtlichen Anlauf braucht, um einige anderswoher entlehnte (vgl. Mt. 18, 12—14) Gleichnisse 15, 4—32 einzureihen. Auf diese Gleichnisse folgt das vom ungerechten Haushalter, 16, 1—8, welchem der Evangelist einige zu diesem Gleichnisse nicht passende Aussprüche Jesu über den rechten Gebrauch der irdischen

Güter beifügt, v. 9—13 (ſ. S. 211. 214[1]). Darauf werden in v. 14 die Phariſäer angeredet und ihnen nach einer veränderten Redaction von Mt. 11, 12 das Ende des Geſetzes und die dauernde Geltung der Worte Jeſu, v. 17, vorgehalten (vgl. oben S. 53 f.), wobei der Evangeliſt einen der Bergpredigt entlehnten Spruch erläuternd hinzufügt, v. 18. Geſchichtlicher Zuſammenhang wird auch hier vermißt. Auch das hierauf folgende antipharisäiſtiſche Gleichniß vom reichen Mann und Lazarus v. 18—31, ſteht hiermit zufolge der Ideenaſſociation des Evangeliſten, aber nicht geſchichtlich in Verbindung (S. 215 f.).

Das 17. Kapitel, eingeleitet durch εἶπε δέ, wird mit einer Rede über die Aergerniſſe eröffnet, die bei Mc. 9, 42 und Mt. 18, 6. 7, an geeigneterer Stelle vorkommt und handelt weiter vom Vergeben, v. 3. 4 (Mt. 18, 15), und von der Kraft des Glaubens (Mc. 17, 20; 21, 21), womit der Evangeliſt ein pauliniſches Gleichniß verbindet, v. 7—10 (S. 218).

Nach dieſem allen folgt nun 17, 11 zum ſechſten Mal (ſ. 9, 51. 57; 10, 38; 13, 22; 14, 25) der Bericht, daß ſich Jeſus auf der Reiſe nach Jeruſalem befindet. Jeſus geht dorthin, 9, 51, kommt v. 52 an den Grenzen Samariens in einem ſamaritiſchen Flecken an, ſetzt die Reiſe fort, 10, 38, durchreiſt 13, 22 Städte und Dörfer, die nicht genannt werden, und iſt nach 14, 25 ſchließlich, 17, 11, noch nicht über die Grenzen Samariens hinaus, vielmehr im Begriffe dieſe Landſchaft zu durchreiſen. Sichtlich hat Lc. geſucht, die Reiſe durch Peräa Mc. 10, 1 ff. wiederholentlich als eine Reiſe durch Samarien vorzuſtellen, 9, 51; 17, 11, und verfiel dadurch in Wiederholungen, während er bei dieſer veränderten Darſtellung nicht bedachte, daß die von ihm auf dieſer Reiſe berichteten Vorgänge zwar für Peräa, wie bei Mc. und Mt., aber nicht für Samarien paſſen (ſ. 17, 20; 18, 15—17. 18—25 und S. 214 f.).

Die Reiſe durch Samarien giebt Anlaß 1. zu der Erzählung von zehn Ausſätzigen, 17, 12—19; 2. zu Paruſiereden, in welchen theils die materialiſtiſche jüdiſche Vorſtellung vergeiſtigt, 20. 21, theils der Zeitpunkt der Paruſie verſchoben, 22—24, und mit den Leiden Jeſu in Verbindung gebracht wird, v. 25. Mit dieſer geiſtigen Vorſtellung vom Gottesreich 17, 20. 21 wird die vulgäre v. 22—35 mechaniſch verbunden, worauf dann weiter das Gleichniß vom ungerechten Richter folgt, 18, 1—8, welches auch (ſ. v. 8) auf die Paruſie Bezug hat, und dann, ebenfalls ohne hiſtoriſchen Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden, das Gleichniß vom Phariſäer und Zöllner 10—14 durch Lc. geſchichtlich eingereiht wird, v. 9 (ſ. S. 169. 199. 218).

Nach dieſer Einſchiebung eines faſt nirgend zuſammenhängenden, aus verſchiedenen Stücken zuſammengeſtellten und den Leſer ermüdenden Reiſeberichts, in welchem allein Lc. 17, 11 mit Mc. 10, 1 und auch nur mit Veränderung des Weges der Reiſe übereinſtimmt, nimmt Lc. 18, 15—34 den abgebrochenen

[1]) S. über dieſe Verſe Theil 6.

Bericht des Mc. 10, 13—34 und Mt. 19, 13—30 wieder auf, mit Weglassung jedoch von Mc. 35—45, Mt. 20, 1—16. 20—28 (S. 85. 117. 175). Die Heilung des Blinden zu Jericho wird von dem Ausgange aus der Stadt (Mc. 10, 46, Mt. 20, 29) an den Eingang verlegt, Lc. 18, 35, um Raum für die Einfügung der Erzählung vom Zachäus 19, 1—16 zu gewinnen, welche dem Lc. wahrscheinlich aus einer andern Quelle zugekommen war. Das anderwärts, Mt. 25, 14—30, vorkommende Gleichniß von den Talenten, in das von „den Pfunden" verändert, erhält bei Lc. eine nicht natürliche, ungeschichtliche Einrahmung, 19, 11, und wird, mit Abweichung vom ursprünglichen Sinn der Parabel (Aelt. Ev., S. 45), auf den Hingang Jesu von der Erde, v. 12, seine Verwerfung durch die Juden, v. 14, seine Erhöhung zum Könige des Gottesreiches und seine Rückkunft angewandt, v. 15 (S. 77. 78).

Lc. 19, 28. 29. Die Reise nach Jerusalem wird über Bethphage und Bethanien fortgesetzt, wobei ersteres dem Mt., das andere dem Mc. entlehnt ist (S. 142). Von hier an folgt Lc. in seinem Bericht der Ordnung von Mc. 11, 1 f. und Mt. 21 f.

Dieser Theil wird wieder im Unterschiede von Mc. und Mt. mit Vorherverkündigungen der Verwüstung der Stadt und des Tempels, 19, 41—44; 20, 18; 21, 20. 22—24. 34. 35; 23, 27—31, und des Kommens Jesu zum Gericht, 21, 36, durchwoben. Das Wunder vom verdorrten Feigenbaum, Mc. 11, 12—24. 20—25, Mt. 21, 18. 22, bleibt bei Seite, wegen des früher von Lc. mitgetheilten Gleichnisses, 13, 6—9 (S. 209). Ebenfalls übergeht der Evangelist das Gleichniß von den beiden Söhnen, Mt. 21, 28—32, und vom Gastmahl, Mt. 22, 1—14, als sachlich bereits in den Gleichnissen Lc. 15, 11 f. und 14, 16—24 enthalten. Dasselbe hat statt in Beziehung auf das Gespräch mit einem Schriftgelehrten über das große Gebot, Mc. 12, 28—34, Mt. 22, 34—40, welchem, obgleich in veränderter Gestalt, von Lc. eine andere Stelle schon früher angewiesen war, 10, 25—28 (s. S. 117. 168). Daß Lc. es bei Mc. und Mt. las, geht aus 20, 39, vgl. mit Mc. 12, 28 und aus dem mangelhaften Zusammenhange zwischen v. 40 und 41 hervor. Lc. hätte, da *πρὸς αὐτούς* v. 41 sich auf die Schriftgelehrten in v. 40 bezieht, schreiben sollen *πῶς λέγετε* für *πῶς λέγουσιν* (vgl. Mt. 21 *τί ὑμῖν δοκεῖ*). Daß er dies nicht that, ist dem Umstande zuzuschreiben, daß er den Mc. und Mt. gebraucht hat, wo die Streitfrage über die Abkunft des Messias „dem Volke" vorgelegt wird, Mc. 35. 37. Diese unwillkürlich übrig gebliebene Erinnerung an den Text des Marcus beweist, daß Lc. diese Pericope aus dem Zusammenhange bei Mc. und Mt. absichtlich verwiesen hat. Nach dieser Weglassung folgt Lc. wieder dem Marcustext 12, 38—13, 36 auf dem Fuße, 20, 45—21, 36, indem er Mt. 23 übergeht, dessen Inhalt, vorbehaltlich einiger Veränderungen, schon anderwärts von Lc., Kap. 11 und in den Parusiereden verbraucht war (vgl. Lc. 21, 12 mit Mc. 13, 9 und Mt. 24, 9; Lc. 16 mit Mt. 24, 9; Lc. 20. 22—24 mit Mc. 13, 14 f.

und Mt. 24, 15 f.; Lc. 25 mit Mc. 13, 24 und Mt. 24, 29), und mit Weglassung der schon früher berichteten Aussprüche, Mc. 13, 21; Mt. 24, 23—28 (Lc. 17, 23. 37), der Gleichnisse Mt. 25, 1—12. 14—30 (Lc. 19, 11—28) und der Schilderung des letzten Gerichts Mt. 25, 31—46, aus oben S. 85 angegebenen Gründen.

In der Leidensgeschichte knüpft Lc. 22, 1 seinen Bericht auf dieselbe Weise an 21, 38, wie Mc. 14, 1 an 13, 36, und folgt mit geringen Abweichungen der Anordnung seiner Vorgänger in Berichten der Berathung der Hohenpriester, 22, 1. 2, des Ganges des Judas zu ihnen, 3—6, der Bestellung und Feier des Passamahls, 7—18, der Einsetzung des Abendmahls 19. 20, der Entdeckung des Verraths des Judas, 21—23, des Ganges nach dem Olivenberge (Gethsemane 39—46, der Gefangennehmung, 47—53, der Hinführung zum Hohenpriester, der Verleugnung des Petrus, der Verspottung, welcher Jesus preisgegeben ist, 54—65, des Verhörs, 66—71, der Hinführung zu Pilatus und der Verantwortung vor dem Landpfleger, 23. 1—11. 18. 19—23, der Verurtheilung, 24. 25, dem Zuge nach Golgotha, 26—33ª, der Kreuzigung, 33ᵇ—45, des Todes Jesu, der Finsterniß und des Zerreißens des Vorhanges, 44—46, des Ausrufs des Hauptmanns, der Anwesenheit der Frauen, 47—49, und des Begräbnisses Jesu 50—56.

Daß Lucas auch hier hauptsächlich aus den Evangg. nach Mc. und Mt. seine Erzählung zusammensetzte, geht daraus hervor, daß der Bericht von dem letzten Mahle, 22, 14—23, eine Compilation aus Mt. 26, 26, Mc. 14, 22 und 1 Cor. 11, 23—25 ist (S. 175). Durch einige Weglassungen und Einfügungen wird überdies der Zusammenhang gestört. Der Engel, welcher Jesum stärkt, Lc. 22, 43, steht nicht an seiner Stelle, da die Beängstigung Jesu nach der Stärkung anstatt sich zu vermindern noch sich steigert. Mit der Weglassung des Zeugenverhörs Mc. 14, 55 f., Mt. 26, 59 f. fällt das Motiv für die Frage: „was haben wir noch Zeugniß nöthig" hinweg, die sich bei Mc. v. 63 und Mt. v. 65 auf das Ungenügende der vorgebrachten Zeugnisse bezieht, Mc. v. 56. 59, Mt. v. 60. Die Forderung, den Barabbas loszulassen, steht bei Lc. in Folge der Weglassung von Mc. 15, 6—8 unmotivirt da. Worauf sich τὸ γενόμενον Lc. 23, 47 bezieht, wird erst unter der Voraussetzung, daß Lucas Mt. 27, 54 gelesen hat, klar (S. 184). Die Weglassung der von Pilatus gewährten Vergünstigung Mc. 15, 45, Mt. 58, bei Lc. 23, 53 macht die Erzählung unvollständig. Zwischen Lc. 23, 1 und 22, 71 ist eine Lücke, welche nur durch die weggelassene Versammlung Mc. 15, 1 und Mt. 27, 1 ausgefüllt werden kann, in welcher man berathschlagte, auf welche Weise das ausgesprochene Todesurtheil in Ausführung gebracht werden sollte.

Auch in der Auferstehungsgeschichte verräth Lc. den Gebrauch verschiedener Quellen. Die Veränderung des Wortes des Engels Mc. 16, 7, Mt. 28, 7, bei Lc. 24, 7 hängt mit dem veränderten Schauplatz zusammen, auf welchem bei Lc. die Erscheinungen Jesu statt haben. Der Stein, Lc. 24, 2, steht nach

Weglaſſung von Mc. 15, 46b unmotivirt da. Daß Petrus nach dem Grabe geht, v. 12, ſtimmt ſchwerlich zu v. 11. Die Erzählung von den Emmausgängern Lc. v. 13 ff. wird an das Vorhergehende ſo angeſchloſſen, daß „zwei von ihnen," zufolge der Verbindung mit v. 11 und 12, aber im Widerſpruch mit 18 und 33, zwei aus der Zahl der Elf ſcheinen ſein zu ſollen. In v. 24 ſtimmt τινες nicht mit der Angabe, daß allein Petrus nach dem Grabe ging, v. 12, und ebenſo widerſtreitet das gläubige Zeugniß der Elf „der Herr iſt wahrhaftig auferſtanden und von Simon geſehen worden," v. 34, dem danach berichteten Unglauben der Elf, v. 37—43. Auch hieraus geht deutlich der Gebrauch verſchiedener Quellen hervor.

Aus dieſer Ueberſicht über das geſammte Lucasevangelium und den wechſelſeitigen Zuſammenhang ſeiner Theile geht deutlich hervor, daß der Evangeliſt aus verſchiedenen Quellen compilirte und den ihm zu Dienſte ſtehenden Stoff ſo gut als möglich anzuordnen ſuchte (ἀνατάξασθαι, 1, 1), wiewohl ihm dies in mancher Hinſicht nicht gelungen iſt. Die Verbindung an ſich nicht zuſammenhängender einzelner Züge geſchieht durch die Partikeln οὖν, καί, δέ und die Formeln ἐγένετο δέ, 2, 1; 3, 21; 5, 1. 12; 6, 1. 6. 12; 7, 11; 8, 1. 40; 9, 28. 37. 51; 10, 38; 11, 1. 27; 14, 1; 17, 8; 18, 35; 20, 1; 22, 24; μετὰ ταῦτα, 5, 27; 10, 1. ἔλεγε δέ und οὖν 9, 23; 12, 54; 13, 6. 18; 14, 7. 12; 16, 1; 18, 1; καὶ εἶπεν, 11, 5; εἶπε δέ 12, 22. 41; 15, 11; 17, 1. 5. 22; 18, 9; 20, 41; 22, 35; 24, 44. Das gewonnene Ergebniß, daß Lc. aus Mc., Mt. und anderen Quellen ſeine Schrift zuſammenſtellte, wird durch dieſen Mangel an wechſelſeitigem Zuſammenhange der verſchiedenen Theile des Lucasevangeliums, wie durch die Störung des Zuſammenhangs, wo Lc. Texte des Mc. oder Mt. wegläßt oder neue Pericopen einfügt, vollſtändig beſtätigt.

§. 2.

Quellen.

Die Unterſuchung des Zuſammenhangs der Beſtandtheile des Lucasevangeliums hat zu dem Ergebniß geführt, daß der Verfaſſer urſprünglich nicht zuſammenhängende Stücke aus verſchiedenen Quellen zu einander fügte und ſie ſo gut er konnte zu einem Ganzen verarbeitet hat. Unter die Quellen, deren er ſich bediente, gehören an erſter Stelle die Evangelien nach Marcus und nach Matthäus, das erſtgenannte in der Form, welche man im Unterſchiede von einer ſpäteren Ausgabe mit dem Namen des Proto-Marcus zu bezeichnen pflegt, das andere wahrſcheinlich ſchon in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt (S. 29. 79—84, 184—187). Zum Beweiſe hierfür gereichen die Vergleichung der Worte und des Stils des Lc. mit denen des Mc. und Mt., die mannigfachen Gloſſen, die Lc. den Texten des Mc. und Mt. hinzufügte (S. 25 f., 40 f., 122 f.), die Proben von Mißverſtändniß der Texte ſeiner Vorgänger (S. 26. 41. 143 f.), ſein gemiſchter

Text (S. 137—143) und die Climax, welche das Merkmal seiner Erzählungen ist. (S. 146. 149. 164. 178. 180. 183 u. s. w.)

Außer diesen beiden Quellen standen dem Evangelisten noch andere Schriften zu Dienste, denen er theils die Veränderung und Erweiterung einiger Pericopen entlehnte, die bei Mc. und Mt. vorkommen, theils Erzählungen und Gleichnisse, die allein bei ihm gefunden werden. Denn daß diese ganz seine Erfindung sein sollten, ist unwahrscheinlich, da nicht selten klar wird, daß er ursprünglich symbolische Darstellungen (195. 197—200) schon als Geschichte auffaßte, und überdies seine Erzählungen und auch eine Anzahl Gleichnisse in einen Rahmen versetzte, in welchen sie sichtlich ursprünglich nicht gehörten (S. 153. 158. 208 f. 223—235).

Ungeachtet dieses Mangels an Ursprünglichkeit hat der Verfasser den ihm zu Gebote stehenden Stoff nicht etwa einfach compilirt, sondern ihn zu einem Ganzen verarbeitet. Dafür sprechen: 1. Die Einheit des Sprachgebrauchs und Stils in allen Theilen seiner Schrift, sowohl wo er Mc. und Mt. allein oder beiden folgt, als wo er unabhängig von ihnen allein steht; 2. die logische Ideenassociation, die im Zusammenfügen auch des ursprünglich Zusammenhangslosen (S. 215. 231 f.) durchscheint; 3. die Einheit des Plans, wobei nach denselben dogmatischen Ideen von Anfang bis zu Ende der überlieferte Stoff geordnet und verarbeitet ist.

§. 3.

Zweck und Methode.

Der Verfasser erweist in der Art, wie er von den beiden andern Evangelisten abweicht, den sichtlich vorhandenen Zweck, ihre Berichte zu verbessern und zu vervollständigen, und war sich dabei bewußt, nichts anderes zu thun, als die schon vorhandene Ueberlieferung von Darstellungen zu befreien, welche ihr seiner Ueberzeugung nach ursprünglich fremd waren. Der Evangelist will Geschichte schreiben. Dafür sprechen: 1. seine eigene Erklärung, 1, 1—4; 2. die Bemühung, durch chronologische Angaben und durch die Reihenfolge der Begebenheiten seiner Schrift einen geschichtlichen Charakter zu geben (S. 133—137).

Bei der Veränderung, Erweiterung und Weglassung schon vor ihm vorhandener Berichte befolgt der Verfasser nicht die kritische Methode unserer Zeit, welche durch Ausscheidung des in der Ueberlieferung später Hinzugefügten zu dem ursprünglichen Kern der Erzählungen hindurchzudringen sucht, eine Methode, die im allgemeinen dem Alterthum und insbesondere den biblischen Geschichtsschreibern unbekannt war. Als Prüfstein der geschichtlichen Wahrheit galt nicht das ursprünglich Thatsächliche als Ergebniß geschichtlicher Untersuchung, nicht die empirisch constatirte Wirklichkeit, sondern die ideale Auffassung des Christenthums, nach welcher man wie nach einem objectiven Maßstabe den überlieferten Stoff verarbeitete. Was auf dogmatischem Gebiet als wahr erkannt wurde, mußte

auch geschichtlich wirklich geschehen sein, und jede Ueberlieferung, deren Inhalt nicht damit übereinstimmte, wurde eben deshalb für der Wirklichkeit widersprechend angesehen und deshalb geändert, erweitert oder bei Seite gestellt.

So machte der judenchristliche Matthäus Jesum zu einem Lobredner des Gesetzes, Mt. 5, 18. 19 (S. 49), alterirte die ihm zu Gebote stehende geschichtliche Ueberlieferung nach dem Messiastypus des A. T. (s. Aelt. Ev. S. 57—60), und ließ, als die universalistische Tendenz des Evangeliums nicht mehr geleugnet werden konnte, Jesu die Heidenmission den Zwölf auftragen, Mt. 28, 19. Dieselbe Methode befolgte der vierte Evangelist. Was mit der idealen Vorstellung von dem Christus, als dem „Fleisch gewordenen Wort," nicht stimmte, konnte auch nicht geschichtlich sein; was damit übereinkam trat an die Stelle früherer Berichte. So verschwinden unter seiner Bearbeitung aus der Reihe der überlieferten Thatsachen die Taufe Jesu durch Johannes, die Versuchung Jesu in der Wüste, das letzte Passamahl und die Einsetzung des Abendmahls, das Leiden Jesu in Gethsemane, der Judaskuß, das Messiasbekenntniß vor Caiphas und vor Pilatus, das Tragen des Kreuzes durch Simon von Cyrene und andere Züge. Aus demselben Grunde wurde die Tempelreinigung umgestellt und die Geschichte mit Schilderungen und Gesprächen Jesu bereichert, wie das mit Nicodemus, dem samaritischen Weibe, die Abschiedsreden Jesu, das Niederfallen der Schaar in Gethsemane, das Verhör vor Hannas, die Empfehlung der Maria an den Lieblingsjünger, das Beinbrechen, der Antheil des Nicodemus an Jesu Begräbniß, der Unglaube des Thomas. Dasselbe hatte schon vorher in der paulinischen Ueberlieferung statt. Schon zur Zeit des Paulus wurde das ursprünglich zur Passamahlzeit gehörende Abendmahl von dieser jüdischen Festfeier gelöst, 1 Cor. 11, 23 f., weil diese nicht mehr in den Paulinismus paßte. Dieselbe Methode befolgte Lucas. Was nicht paulinisch war, konnte auch nicht von Jesu gesagt und gethan oder mit ihm vorgegangen sein. Jesus hatte schon im voraus das paulinische Evangelium mit Wort und That gepredigt. Standen die Zwölf, nach dem Urtheil der Pauliner und dem Vorgange des Paulus selber, 1 Cor. 15, 10, unter dem Apostel der Heiden, so hatte sich dies nach Lc. schon in der evangelischen Geschichte gespiegelt. Schon Jesus hatte der Zwölfzahl siebzig andere Jünger hinzugefügt, deren Wirksamkeit die der Zwölf verdunkelte (s. oben S. 62—67). War der Christus des Paulus der Heiland der Welt, so mußte Jesus auch in der Fremde gepredigt haben, und es wurde zu dem Ende die Reise durch Peräa in eine Reise durch Samarien verändert (S. 169). War die vorhandene Tradition schon zu mächtig, um bei Seite gestellt werden zu können, wie dies mit der Abstammung Jesu von David, seiner Feier des letzten Passamahls und seiner leiblichen Auferstehung der Fall war, so wurde sie in den Hintergrund gestellt, oder neben eine geistigere Darstellung (S. 173. 179 f., 203 f.); mit einem Wort, die ganze evangelische Geschichte wurde, nach dem paulinischen Christusideal bearbeitet, bei Lc. eine Apologie des

Paulinismus, und der Christus des Paulus zum Christus der Geschichte gemacht, wie dies aus der von uns angestellten Untersuchung auf allen Seiten hervorgeht. Noch weiter ging nach ihm Marcion. Hatte Lucas unter dem Einfluß des Paulinismus die älteren evangelischen Berichte verändert, so alterirte der Ultrapauliner seinerseits das Lucasevangelium, entfernte daraus alles, was ihm mit seiner dualistischen Entgegensetzung des A. und N. T. im Streit schien, und gestaltete nochmals das paulinische Christusbild des Lucas zu einem Christus um, welcher der idealistischen Vorstellung seiner Gnostik entsprach. Dies alles geschah nach der bei allen Parteien geltenden Grundregel, daß das Ideale auch geschichtlich wirklich gewesen sein müsse. Wie dabei das empirisch Geschichtliche als unwesentlich in den Hintergrund gerieth, lehrt ein Ausspruch des Petrus in den Recognitionen des Clemens II, 33. „Was Jesus gelehrt hat," sagt Petrus, „können wir nicht so sagen, wie es von ihm gesagt worden ist. Denn unser Auftrag bringt es nicht mit sich, dies auszusprechen (dicere), sondern in Uebereinstimmung damit die Menschen zu unterweisen (docere) und die Wahrheit darzuthun, die dem zu Grunde liegt." Verfuhr Petrus nach dieser Regel und wurde er darüber von Simon dem Magier angegriffen, so unterläßt der clementinische Verfasser nicht, den Petrus seinerseits Klage führen zu lassen über „heidnische Menschen, welche seine gesetzliche Predigt verwürfen und an deren Stelle, indem sie dem feindseligen Menschen (Paulus) folgten, eine dem Gesetz widerstreitende und närrische Lehre gesetzt, ja selbst gewagt hätten (ἐπεχείρησαν, vgl. Lc. 1, 1) seine Worte durch allerlei Erklärungen umzugestalten, um dem Gesetze Abbruch zu thun." Hom. Epist. Petri ad Jac. c. 2. Das hiefür beigebrachte Beispiel ist merkwürdig. Daß Jesus die Worte Mt. 5, 18. 19 nicht gesprochen hat, wurde mit kritischen Gründen oben nachgewiesen (S. 49). Inzwischen beruft sich Petrus am a. O. auf diese Aenderung den Paulinern gegenüber, und beschuldigt sie der Textverfälschung, indem „sie es wagten, die Worte besser als er zu erklären." Aus diesem Beispiel geht hervor, wie eine schon unter den Judenchristen vorhandene Alteration von Worten Jesu durch die Pauliner nicht aus historisch-kritischen Gründen bei Seite gestellt, sondern aufs neue alterirt wurde, wie dies Lc. 16, 17 (siehe die Nachweisung S. 53 f.) wirklich der Fall ist. Auch das Lucasevangelium selber wurde später ein Gegenstand der Alteration für beide Parteien. Während der Ultrapauliner Marcion aus demselben für seine Gnosis Gewinn zieht, machen die Clementinen davon Gebrauch, um „den Satan, der wie ein Blitz vom Himmel fällt," Lc. 10, 18, auf die Pauliner anzuwenden, Hom. XI, 35, den Zachäus als einen Petriner auftreten zu lassen, Hom. II, 35; III, 29. 63. 65. 70, und die siebzig Jünger als Mitarbeiter der Zwölf darzustellen, nach dem Vorbilde der siebzig Aeltesten zur Zeit des Moses (Recogn. 1, 40).

Die Behauptung Baurs und seiner frühsten Schüler, als habe das Lucasevangelium die Tendenz, durch das Nebeneinanderstellen judenchristlicher und

pauliniſcher Beſtandtheile die judenchriſtliche und die pauliniſche Partei mit einander zu verſöhnen, iſt dem Angeführten zufolge in Widerſpruch mit dem ſichtlichen Zweck des Lc., den Paulinismus über das jüdiſche Chriſtenthum zu erheben, und die Heidenmiſſion mit Hintanſetzung des Apoſtolats der Zwölf zu verherrlichen[1]). Was für judenchriſtlich angeſehen worden, die Würdigung des Moſes und der Propheten (S. 215 f., 205), die relative Geltung, welche Jeſus auch nach Lc. den Zwölf zuerkennt (S. 176), beweiſen zwar, daß Lc., hierin übereinſtimmend mit Paulus, nicht die Abſicht hatte, wie Marcion ſpäter, das A. T. in Mißcredit zu bringen und Paulus in ein feindliches Verhältniß den Zwölf gegenüber zu ſtellen, aber keineswegs einen Transactionsverſuch. Das dritte Evangelium iſt eben ſo wenig eine feindliche Parteiſchrift als ein Vermittlungsverſuch, ſondern ein Aufrechthalten des Paulinismus jüdiſcher und judenchriſtlicher Verkennung gegenüber durch eine Berufung auf das Anſehn Jeſu ſelber, und kann auf eine ireniſche Tendenz allein in dem Sinne Anſpruch machen, in welchem Paulus ſelber, z. B. im Briefe an die Römer, den Judenchriſten in Rom ireniſch gegenüberſtand, wenn er die Vorrechte Iſraels aufzählt, Röm. 9, 4. 5, im Vertheidigen ſeines Standpunkts an das A. T. ſich anſchließt und, weit entfernt die Zwölf mit feindlichem Auge anzuſehen, ihnen die Ehre giebt, die ihnen als Apoſteln des Herrn zukam, 1 Cor. 15, 11, wenn er gleich ſeinen eigenen Apoſtolat von dem der δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, Gal. 1, 12; 2, 6, für unabhängig anſieht, und erklärt, „mehr als ſie alle gearbeitet zu haben," 1 Cor. 15, 10. Nur eine einſeitige Auffaſſung des Chriſtenthums, wobei das Evangelium von dem jüdiſchen Stamme abgeſchieden wird, konnte Gnoſtiker wie Marcion Anſtoß an einer Menge Sprüche und einzelner Züge bei Lc. nehmen laſſen, welche ohne allen Zweifel in den Rahmen der pauliniſchen Ideen paſſen. An Transaction zu denken verbietet überdies der vermuthliche Zeitpunkt, wo dieſes Buch, gegen Ende des erſten Jahrhunderts oder kurz danach, geſchrieben wurde, als die katholiſche Fuſion der Parteien noch nicht an der Reihe war, die judenchriſtliche und pauliniſche Richtung, wie noch lange nachher zur Zeit des Marcion und der clementiniſchen Literatur, einander gegenüberſtanden, und ſogar noch ein Juſtinus den Heidenapoſtel ignorirte und auf deſſen Koſten den Apoſtolat der Zwölf verherrlichte. Die relative Würdigung des A. T. und der Zwölf als Apoſtel Jeſu verhinderte den Lc. eben ſo wenig als Paulus ſelber, das altteſtamentliche Evangelium und den Meſſiastypus anders aufzufaſſen, als die Chriſten aus den Juden (S. 81 f.), die pauliniſche Auffaſſung des Evangeliums über die Predigt der Zwölf zu ſtellen und die jüdiſche Partei, die ſich gegen ihn auf deren Anſehn berief, mit dem Anſehn Jeſu ſelber zu beſtreiten. Auch die Spuren ebioniſtiſcher Einſeitigkeit

[1]) Von den jüdiſch-chriſtlichen Elementen im Lc. 1. 2 und an anderen Stellen, auf die man ſich für die entgegengeſetzte Meinung berufen hat, ſoll im 6ten Theil gehandelt werden.

in der Erhebung der Armuth und der Verachtung des Reichthums dürfen, wenn sie in diesem Evangelium vorkommen (s. jedoch S. 44 f., 210 f.), nicht als Beweise für Transaction mit der jüdischen Partei gelten. Denn eine solche Denkweise war nicht ausschließlich dem Judenchristenthum, sondern auch dem späteren Paulinismus eigen und selbst dem Paulus nicht ganz fremd (S. 44). Die Kritik, welche darin judenchristliche Sympathien sucht, vergißt, daß Lc. in diesem Falle sogar judaistischer geschrieben haben würde, als der judenchristliche Matthäus, welcher, wie das τῷ πνεύματι hinter πτωχοί und τὴν δικαιοσύνην hinter πεινῶντες (Mt. 5, 3. 6) ergiebt, offenbar die vielleicht bei Lc. ursprüngliche Redaction der Worte Jesu in geistigem Sinne verstanden hat. Lucas hatte daher nicht nöthig, wäre es ihm um Transaction zu thun gewesen, die judaistische Partei für sich durch die Weglassung dieser Glossen zu stimmen. Ebionitische Verachtung des Reichthums als solchen tritt überdies nirgend in diesem Evangelium hervor, wohl aber die Absicht vor dem Mißbrauch zu warnen, Lc. 12, 16—21[1]). Für das Gegentheil beruft man sich gleichfalls mit Unrecht auf die Gleichnisse vom ungerechten Haushalter und von dem reichen Mann und Lazarus, welche, wie wir fanden, die Tendenz haben, in echt paulinischer Weise im Rentmeister das Bild der jüdischen Hierarchie und im reichen Mann und Lazarus das exclusive Judenthum in seinem Verhalten gegen das verachtete Volk und die Zöllner, die Typen des Heidenthums (S. 211—218), zu zeichnen.

§. 4.

Der dogmatische Charakter des Evangeliums nach Lucas.

Der dogmatische Charakter dieses Evangeliums ist durch und durch paulinisch. Als Beweise dafür ergeben sich:

1. Die Theologie. Die wahre Erkenntniß Gottes, des Vaters der Menschen, war vor der Ankunft Jesu ein Geheimniß und blieb es auch noch für die Zwölf, 10, 22 (s. oben S. 48. 67).

2. Die Anthropologie. Nicht nur die „Heiden und Zöllner," sondern alle Menschen sind „Sünder". Die Juden haben in dieser Hinsicht nichts voraus. Der Unterschied zwischen Bösen und Guten, Gerechten und Sündern ist außerhalb des Glaubens an das Evangelium nicht vorhanden (S. 46. 47. 76. 196).

3. Die Christologie. Die jüdische Herkunft Jesu und seine Abstammung von David, die auch Paulus anerkennt, ist an sich unwesentlich und für das Christenthum von keinem Werth. Die Qualification Jesu als des Sohnes Sohnes Gottes widerstreitet nicht seiner menschlichen Herkunft. Jesus ist nicht der Messias der Juden, sondern der Sohn Gottes nach dem Geist (S. 179).

---

[1]) Von c. 16 v. 9—13 wird später in Theil 6 verhandelt werden.

Das alttestamentliche Messiasideal ist nicht der König Israels, sondern der leidende Knecht Gottes, das Licht der Heiden (S. 81 f.).

4. Die Soteriologie. Jesus ist der Heiland der Welt, gekommen um zu suchen und selig zu machen was verloren war (S. 198 f.). Erst durch ihn ist Gott als der Vater der Menschen geoffenbart. Der gesetzliche Standpunkt nimmt mit Christus ein Ende (S. 51). Die Werkheiligkeit der Juden, die sich vor den Menschen rechtfertigen, 10, 29; 16, 15, räumt die Stelle dem einen Nothwendigen, dem Glauben (S. 60. 164. 195), und die Rechtfertigung auf Grund der Werke der Rechtfertigung des Bußfertigen, welcher sich allein auf die Versöhnung seiner Sünden durch die Gnade Gottes beruft (S. 218—221). Die ängstliche Sabbathsfeier und die gesetzliche Beschränktheit der Juden werden mißbilligend zur Schau gestellt (S. 197), an die Stelle des von den Christen aus den Juden überall gefeierten jüdischen Passa tritt das Mahl des Neuen Bundes (S. 173 f.) und der sinnlichen Vorstellung von Jesu Auferstehung als Seitenstück eine paulinische geistige gegenüber (S. 203 f.). Denn der Glaube an den auferweckten Herrn ist die Frucht des Glaubens an den Christus, welcher laut des Zeugnisses der Propheten leiden und durch Leiden verherrlicht werden mußte, und nicht umgekehrt der Glaube an Christus die Frucht einer sinnlichen Anschauung.

5. Die Eschatologie. Der Herr wird persönlich wiederkommen zum Gericht, obschon der Zeitpunkt seines Kommens, früher nahe gedacht, verschoben wird (S. 77. 173. 218). Das Gottesreich ist schon vor der Parusie gegenwärtig und die Vorstellung einer sichtbaren Wiederkunft fängt schon an, der rein geistigen Parusielehre des vierten Evangeliums den Platz zu räumen, Lc. 17, 21. Auch das Lehrstück von der Auferstehung der Todten wird im Geiste des Paulus vorgetragen. Was sinnlich ist, fällt weg. Allein die Gerechten stehen auf. Sie werden den Engeln gleich sein, sterben nicht und leben Gott (S. 172). Werden die Juden zur Strafe für ihre Messiasverwerfung mit dem Verlust der Stadt und des Tempels gezüchtigt und unter die Heiden zerstreut, so hören sie doch dadurch nicht auf, das Volk Gottes zu sein, und ihre Bedrängniß wird nur dauern bis daß die Zeiten der Heiden erfüllt sind (S. 162. 171. 173. 201. 209).

6. Der Universalismus. Der Wirkungskreis Christi erstreckt sich nicht nur über Israel, sondern auch zu den Samaritern und Heiden (S. 27. 75. 154. 169. 198). Die Heidenmission wird schon im voraus in der Aussendung der Siebzig verherrlicht (S. 62 f.) und der Apostolat der Zwölf in den Schatten gestellt. Die Zwölf werden vor dem Lobe der Menge und vor denen, welche Jesus als blinde Leiter der Blinden darstellen, gewarnt (S. 45. 51). Sie begreifen die Worte Jesu und das Mysterium des Kreuzes nicht (S. 168) und verweigern den Glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten, wenn sie nicht zuvor durch sinnliche Beweise von seinem Wiederleben überzeugt werden (S. 202. 207). Sie wissen nicht, wes Geistes der wahre Jünger Jesu ist, benehmen sich particularistisch (S. 161), schließen aus die nicht unter ihrer Führung Jesu

folgen (S. 28), und ihre Anhänger überheben sich des, daß Jesus in ihrer Mitte nach Fleisch und Blut gelebt hat (S. 58). Obgleich das Evangelium bestimmt ist allen Völkern gepredigt zu werden, bleibt doch ihr Wirkungskreis auf Israel beschränkt (S. 176). Sie erwerben denn auch mit dem ihnen anvertrauten Pfunde viel minder großen Gewinn, als die Apostel der Heiden, weshalb ihnen die Ehre vorenthalten wird, „das Licht der Welt" und „das Salz der Erde" zu heißen (S. 47. 78). Die Aussendung hingegen unter die Heiden schafft Jesu Freude. Erst im Hinblick auf sie ersieht er den Fall des Satans und den Triumph des Gottesreichs (S. 66). Wer die Heidenapostel hört, hört Jesum (S. 65), und ihre Namen stehen im Himmel angeschrieben (S. 66). Im Gottesreiche gilt weder Samariter noch Jude, sondern allein die Liebe (S. 169. 198. 208 f.). Die Tochter Abrahams, unter das Joch des Gesetzes gebeugt, wird von ihren Banden erlöst (S. 197 f.), und der Heide, welcher heilsbegierig nach Jesu ausschaut, für den wahren „Sohn Abrahams" erkannt (S. 208 f.). Während die Juden allein sich und ihre Söhne, nicht den Fremdling sich angelegen sein lassen (S. 198), „den Zöllnern und Sündern," d. i. den Heiden, die Theilnahme am Gottesreich mißgönnen (S. 209 f.), und sich im Besitze der Schätze dieses Reichs und der Schlüssel der Erkenntniß wähnend, die Lazarusse ihrem Schicksal überlassen, ist der Samariter barmherzig (S. 217. 208 f.). Die Juden sind deshalb ungetreue Haushalter (S. 212 f.) und glauben nicht an das Evangelium, weil sie an Moses und die Propheten nicht glauben (S. 215 f.), verwerfen den Christus, so bald er zu den Heiden geht, und verfolgen ihn in seinen Boten, aber der Christus geht inzwischen unaufgehalten seinen Weg (S. 152. 178 f.). Die Juden, die Repräsentanten des Satans und der Macht der Finsterniß, sollen es deshalb sehen, daß die Heiden im Gottesreiche mit Abraham zu Tische sitzen, während sie ausgeschlossen werden (S. 59. 117).

In allem hier aufgeführten weist der Lehrbegriff des Lc. einen reinen, bisweilen sogar übertriebenen Paulinismus auf, der in die Form der Geschichte gekleidet, als das wahre Evangelium, welches schon Jesus mit Wort und That gepredigt hatte, dargestellt wird.

§. 5.

Zeit und Ort der Entstehung des Evangeliums nach Lucas.

Der Verfasser befand sich schon in beträchtlichem Zeitabstande von dem Vorgange der Ereignisse, die er meldet. 1. Schon ist Jerusalem verwüstet, das jüdische Volk gefangen geführt und unter die Heiden zerstreut, 21, 20—24. 2. Das Hinausschieben der früher, sogar nach Paulus Zeit, in Schriften wie der Brief an die Hebräer, 9, 26; 10, 37, und dem ersten der nach Petrus genannten Briefe, 4, 7, noch als nahe gedachten Parusie in eine entferntere Zukunft weist

auf eine spätere Zeit, in welcher die Erwartung durch den Erfolg Lügen gestraft war (S. 173. 218; vgl. 2 Petr. 3, 4. 3. Die Erweiterung des Wundergebiets und die zunehmende Objectivirung ursprünglich symbolischer Erzählungen, wie der Versuchung in der Wüste, der Vision am Jordan und der Verklärung auf dem Berge, reicht weit über den Zeitpunkt der frühern Tradition hinaus (S. 27. 42. 146—150. 191 f.). 4. Der Verfasser verräth in seinen chronologischen Angaben, 3, 1. 2, eine Unbekanntschaft mit dem Zustande der Welt zur Zeit Jesu, die schwerlich von jemand zu erwarten ist, der in oder kurz nach der Apostel Zeiten lebte (S. 133—137). 5. Es bestand schon vor ihm eine reiche Evangelienliteratur, 1, 1, und darunter das Evangelium nach Mc. und das nach Mt., letzteres wahrscheinlich sogar in seiner späteren Gestalt (S. 79—86). Die Schriften, deren er gedenkt, rührten nicht von Zeitgenossen her, sondern von solchen, die ihre Berichte dem entlehnt hatten, was von Augenzeugen und Dienern des Worts überliefert worden, 1, 2, so daß der Verfasser in dieser Hinsicht einem Papias gleichstand (Euseb. III, 39). 6. Der Evangelist kann deshalb nicht viel früher als zwischen 90 und 100 geschrieben haben. Dagegen fällt seine Lebzeit früher als die des Marcion, welcher seine Schrift verstümmelte, und er schrieb also nicht später als im Jahre 138, und zwar zu einer Zeit, wo, wie unsere Untersuchung gelehrt hat, der Streit zwischen der judenchristlichen und der paulinischen Partei noch in vollem Gange war und noch keine Spuren der erst später aufkommenden und schon bei Clemens Romanus vorhandenen Tendenz einer Versöhnung der Parteien durch wechselseitige Concessionen vorliegen.

Der Ort, wo das Buch entstand, ist ungewiß. Auf Rom weisen: 1. die Ueberlieferung von Irenäus, Haer. III, 1, daß Lc. daselbst nach dem Tode des Petrus und Paulus geschrieben habe; 2. einige, aber grobe Latinismen, die anderwärts nicht vorkommen, wie *δὸς ἐργασίαν* (da operam), 12, 58; 3. der Umstand, daß Marcion aus Pontus nach Rom kam und vermuthlich dort seine Säuberung des Lucasevangeliums unternahm, eine wahrscheinlich dem Justinus noch unbekannte Arbeit[1]), von welcher die lateinische Kirche (Irenäus, Tertullianus und Hippolytus) zuerst Kenntniß nahm; 4. der Gebrauch, welchen Justinus und die dort verfertigten Pseudo-Clementinen, wahrscheinlich ebenfalls erst in Rom, von diesem Evangelium machen (S. 3. 4); 5. die Ueberlieferung, welche das Buch dem Lucas zuschreibt, der einer geschichtlichen Erinnerung zufolge, Col. 4, 14 und Philemon v. 24, während der Gefangenschaft des Paulus sich in Rom befand und, wie es scheint und bald näher nachgewiesen werden

[1]) In seiner ersten Apologie weiß Justinus von Marcion noch nichts anderes zu berichten, als daß er „einen höhern Gott als den Schöpfer lehrte, und verwies die Antonine zur Bestreitung dieser Irrlehre auf ein von ihm geschriebenes *σύνταγμα κατὰ πάντων αἱρέσεων*, Apol. I, c. 26.

ſoll, daſelbſt wohnhaft war, 2. Tim. 4, 11; 6. der Umſtand, daß Theophilu für welchen das Buch geſchrieben wurde, 1, 3, Ap.-Geſch. 1, 1, vermuthli als ein Römer (κράτιστος) gedacht war. Vgl. Ap.-Geſch. 24, 3; 26, 25.

§. 6.

Der Verfaſſer.

a. Iſt der Verfaſſer ein Jude?

Der größere griechiſche Wortſchatz, der vielfältige Gebrauch zuſamme geſetzter Zeitwörter, nicht ſelten in zwiefacher Compoſition, wie auch die A der Wörter und Sprachwendungen, unter welchen eine Menge im N. allein bei Lc. vorkommen, laſſen einen Sprachgebrauch erkennen, der in Er wicklung und Reichthum über das paläſtinenſiſche Griechiſch, namentlich das d Mc. und Mt. hinausreicht, und erweckt die Vermuthung, daß der Verfaſſer d Buchs nicht in jüdiſch-paläſtinenſiſchen, ſondern in helleniſtiſchen Kreiſen zu ſuch iſt. Der Verfaſſer iſt mit der Geographie und andern Beſonderheiten Paläſtin nicht ſehr vertraut. Man achte hierbei auf eine Anzahl antiquariſcher und g graphiſcher irriger Auffaſſungen. Nicht Hannas ſondern Caiphas war Hoh prieſter, 3, 2 (S. 135). Von der Politik der Herodespartei, Mc. 3, 6; 8, 1 12, 13, hat Lc. keine Kenntniß, 6, 11; 20, 20. Das ganze jüdiſche Land u ſeine Bewohner, auch Galiläa, wozu Capernaum, Nain und Arimathäa gehört nennt er vermöge eines ſpäteren Sprachgebrauchs Judäa und Juden, 7, 3, 1 23, 51. Die Phariſäer und Schriftgelehrten werden verkehrter Weiſe coordin als wären ſie zwei geſonderte Stände, 5, 17. 21. 30 (vergl. Mc. 2, 1 6, 7; 7, 30; 14, 3; 15, 2. Von Orten in Paläſtina wird ſo geſprochen, d ſie ſichtlich dem Verfaſſer fremd erſcheinen (ἡ καλουμένη Ναΐν, 7, 11, vgl. 9, 1 10, 38; 23, 33). Auf der Reiſe durch Samarien finden Begegnungen mit Ju ſtatt, die dort nicht an ihrer Stelle ſind, 18, 15. 18. „Bethphage und Bet nien," 19, 29, iſt eine Compilation aus Mc. und Mt. (S. 143). Der Na Gethſemane wird weggelaſſen. Ueber den Namen des Oelbergs, welcher wechſelnd ὄρος Ἐλαιών, 19, 29; 21, 37, und ὄρος τῶν ἐλαιῶν, 19, 37, nannt wird, iſt der Verfaſſer im Ungewiſſen. Der bekannte Aufruhr ἡ στάσ Mc. 15, 7, wird eine στάσις τις, 23, 19. 25. Hierzu kommt, daß der Verfaſ von den Juden als einer ihm fremden Nation (οἱ πατέρες αὐτῶν) ſpri 6, 23. 26 (S. 45); 7, 3; 11, 48 (πατέρες ὑμῶν); 23, 51 (πόλις τ Ἰουδαίων), und er alſo offenbar ſelber kein Jude war.

b. Iſt der Verfaſſer ein Reiſegefährte des Paulus?

Aus der Art, wie der Erzähler in der erſten Perſon von den Vorgäng berichtet, Ap.-Geſch. 16, 10—17; 20, 5 ff.; 21, 1—18; 27, 1 ff.; 28, 1 f

hat man seit Irenäus (s. S. 6) geschlossen, daß der erzählende Reisegefährte der Verfasser der Apostelgeschichte und so denn auch des dritten Evangeliums sei. Dagegen erhebt sich jedoch die Schwierigkeit, daß dieser Reisegefährte, welcher mit Paulus in Jerusalem den Jacobus, den Bruder des Herrn, den leiblichen Sohn Josephs und der Maria besucht, 21, 17. 18, zwei Jahre, 24, 27, vor seiner Reise mit Paulus nach Rom, in Jerusalem oder in dessen Umgegend zugebracht hat und dadurch Gelegenheit hatte, genaue Berichte über Jesum einzuziehen, nicht wohl so viele ungeschichtliche Berichte über Jesum als Geschichte gebucht haben kann. Ueberdies war der Bericht von der sichtbaren Himmelfahrt Jesu, 1, 9, während des Lebens des Apostels noch nicht in Umlauf, Röm. 8, 34. Auch von siebzig Jüngern findet sich zur Zeit des Paulus noch keine Spur. Unwahrscheinlich ist endlich, daß ein Reisegefährte des Paulus das Leben seines Meisters mit so viel ungeschichtlichen Bestandtheilen sollte durchwebt und namentlich seine Bekehrung so mangelhaft und legendarisch dargestellt haben, wie der Verfasser der Apostelgeschichte. Auch kommt hinzu, daß dem Lucasevangelium eine beträchtlich reiche Evangelienliteratur, namentlich das erste und zweite unserer Evangelien voraufgingen, welche schwerlich in den Tagen eines Zeitgenossen des Paulus schon vorhanden gewesen sein können.

c. Die den Lucas als Verfasser des dritten Evangeliums betreffende Ueberlieferung.

Aus Col. 4, 14, Philem. 24 und 2 Tim. 4, 11 geht hervor (S. 243), auch wenn wir die Frage nach der Echtheit dieser Briefe bei Seite lassen, daß unter den Freunden und Mitarbeitern des Paulus während seiner Gefangenschaft in Rom sich ein gewisser Lucas befand, welcher dort Arzt war und von den Mitarbeitern „aus der Beschneidung" unterschieden wird. Daß er kein Reisegefährte des Paulus war, sondern als seßhaft in Rom wohnte und wahrscheinlich erst dort mit Paulus bekannt geworden war, kann daraus geschlossen werden, daß während sich nach 2 Tim. 4, 9—12 die übrigen Freunde des Paulus auf Reisen befinden, allein Lucas bei ihm geblieben war, v. 11. Auf seine römische Abstammung weist auch sein Name Lucas, d. i. Lucanus oder Lucilius, hin. Unwahrscheinlich ist daher in Folge dieser Umstände, daß er der Reisegefährte des Paulus gewesen sollte, welcher in der Apostelgeschichte in der ersten Person erzählt und in Troas der Reisegesellschaft sich anschloß. Daß ferner dieser Lucas, Zeitgenosse und Freund des Paulus, nicht der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte gewesen sein kann, ist schon nachgewiesen. Diese Ueberlieferung kommt denn auch erst bei Irenäus vor (s. S. 6), während das Evangelium zuvor, namentlich noch zur Zeit des Justinus und Marcion, ohne Namen war (S. 5).

Fragt man, wie wenn dieser Lucas der Verfasser nicht war, die Ueberlieferung dazu gekommen ist, das dritte Evangelium auf seinen Namen zu stellen, so liegt die Antwort auf der Hand. Ging die geschichtliche Entstehung unserer Evangelien Hand in Hand mit dem Entwicklungsgange der christlichen Ideen; stellen sie, — ursprünglich anonyme Schriften, abgesehen von einem geschichtlichen Kern der Lehre und des Lebens Jesu, welcher für die Kritik in den λόγια des Matthäus und den älteren Theilen des Marcus noch vorhanden ist, — in ihrer gegenwärtigen Gestalt die aufeinander folgenden Hauptrichtungen der alten christlichen Kirche dar, den Judäo-Christianismus, den Paulinismus und die alexandrinische Gnosis, wie sie bei der Person und dem Leben Jesu in Anwendung gebracht worden, so kann es nicht verwundern, daß diese Schriften später auf den Namen von Verfassern zurückgeführt wurden, welche in ihrer Person als Typen dieser Richtungen gelten konnten. Das erste oder judenchristliche Evangelium erhielt demzufolge seinen Namen von Matthäus, einem der Zwölf, der nach Abänderung des früheren Berichts des Marcus schon in der judenchristlichen Tradition an die Stelle des Zöllners Levi getreten und der Ehre einer besonderen Berufung zum Apostolat gewürdigt war (Aelt. Ev. S. 67). In gleicher Weise entlehnte das dritte oder paulinische Evangelium seinen Namen von dem Pauliner Lucas. Daß die Tradition für diese Schrift den Namen eines der am wenigsten berühmten Zeitgenossen des Paulus und nicht z. B. des Timotheus, Barnabas oder Silas wählte, kann nicht befremden, da sich ein minder bekannter Name besser dazu lieh, als die bekannteren Freunde des Apostels. Dazu hatte Lucas vor den genannten Personen voraus, daß während diese, wie Barnabas und Silas Juden, oder wie Timotheus nur halb von heidnischer Abkunft waren (Ap.-Gesch. 16, 1), er dagegen ein rein heidnischer Pauliner war, der von den Männern „aus der Beschneidung" ausdrücklich unterschieden wird, Col. 4, 11. War endlich Lucas ein Römer, so entlehnte man seinen Namen auch von dieser Seite am besten für eine Schrift, welche, wie wir sahen, vermuthlich in Rom ans Licht trat (S. 242. 243)[1]).

---

[1]) Die Meinung, daß die Aufschrift κατὰ Μάρκον über dem zweiten Evangelium auch so den Petrinismus, als Uebergang von dem judenchristlichen zum paulinischen Standpunkt ausdrücke, hängt mit der Frage zusammen, ob Proto-Marcus, oder mindestens eine noch einfachere Skizze (Aelt. Ev. S. 168—179. 192 f.), wirklich dem Marcus, dem Hermeneuten des Petrus, zugeschrieben werden muß (Euseb. III, 39). Wäre dies nicht der Fall, so läge auf der Hand, auch in dieser Aufschrift eine Bezeichnung des dogmatischen Charakters des canonischen Marcus zu sehen. Wir können hier auf diese Frage nicht näher eingehen, behalten uns jedoch nach dem was Dr. Verlage über unser Buch „Das älteste Evangelium" in der Theol. Tijdschrift, 1869, S. 291 f. gesagt hat, vor, diese Frage näher zu untersuchen.

§. 7.

Der Prolog.

Das Ergebniß der Unterſuchung des Charakters des Lucasevangeliums entſpricht dem, was der Verfaſſer ſelber im Prolog über den Urſprung und den Zweck ſeiner Schrift berichtet, 1, 1—4.

1. Lehrte die angeſtellte Unterſuchung, daß ſchon vor der Entſtehung des Lucasevangeliums Schriften vorhanden waren, in welchen, wie in den Evangelien nach Mc. und Mt., das Leben und die Lehre Jeſu aufgezeichnet waren, ſo erklärt der Evangeliſt daſſelbe in dem Prolog: „Denn viele hatten ſchon unternommen, einen Bericht von den Dingen aufzuſetzen, die unter den Chriſten (ἐν ἡμῖν) vollbracht waren.“

2. Ging ferner aus unſerer Unterſuchung hervor, daß die Schriften, welche der Verfaſſer unter ſeine Quellen rechnet, namentlich Proto-Marcus und das nach Matthäus benannte Evangelium, nicht von Augenzeugen und Apoſteln herrührten, ſo bezeugt der Verfaſſer im Prolog daſſelbe. Denn die „Vielen“ hatten ſchriftlich aufgeſetzt, was uns (den Chriſten) überliefert war (mündlich) von Perſonen, die „vom Anfang Augenzeugen (der geſchehenen Dinge) und (von Anfang) Diener des Wortes (des Evangeliums) geweſen waren,“ unter welchen an erſter Stelle die Apoſtel zu verſtehen ſind. Was von dieſen überliefert war, hatten die „Vielen“ ſchriftlich aufgezeichnet. Die Verfaſſer, deren der Evangeliſt gedenkt und deren Schriften er zu kennen erklärt, waren alſo ſelber keine Augenzeugen geweſen und gehörten auch nicht zu denen, welche wie die Apoſtel das Wort von Anfang an, d. i. von der erſten Gemeindebildung an, verkündigt hatten. Daß dieſe „vielen“ ſelber ihre Berichte von Augenzeugen und Apoſteln hatten, wird ebenfalls nicht geſagt. Sie hatten aus der mündlichen Ueberlieferung der Apoſtel geſchöpft, wie dieſelbe zu ihrer Zeit beſtand. Der Evangeliſt ſchrieb deshalb nicht παρέδοσαν αὐτοῖς, ſondern ἡμῖν.

3. Kann, wie wir geſehen haben, der Verfaſſer aus inneren Gründen nicht für einen Zeitgenoſſen des Paulus und namentlich nicht für die Perſon gehalten werden, die mit ihm Jeruſalem beſuchte, Ap.-Geſch. 21, 18, und daſelbſt oder in der Umgegend zwei Jahre lang verweilte, ſo beſtätigt der Prolog auch dieſes Urtheil vollkommen. Denn der Verfaſſer erklärt, die mündliche Paradoſis mindeſtens aus der zweiten, wo nicht erſt aus der dritten Hand zu kennen, und giebt ſo ſich unverkennbar nicht für einen Freund und Zeitgenoſſen des Apoſtels aus.

4. Unſere Unterſuchung lehrte ferner, daß ſich der Evangeliſt zum Zweck ſetzte, die nach ſeinem Urtheil unvollſtändige, ungenaue und in mancher Hinſicht unzuverläſſige Arbeit ſeiner Vorgänger zu vervollſtändigen und die Thatſachen mehr nach der Wahrheit darzuſtellen. Daſſelbe erklärt der Verfaſſer im Prolog. Seine

Vorgänger hatten wohl „unternommen" (ἐπεχείρησαν[1]), einen vollständigen[2]) und wohlgeordneten Bericht zu liefern (ἀνατάξασθαι) von dem, was der apostolischen Ueberlieferung zufolge geschehen war, aber es war ihnen die Lösung der Aufgabe nicht so wie es gefordert werden mußte gelungen. Der Evangelist setzt sich deshalb vor, ein Buch zu schreiben, welches an Genauigkeit (ἀκριβῶς γράψαι), Zuverlässigkeit (ἀσφάλεια) und Vollständigkeit (πληροφορία) die schon vorliegenden Versuche überträfe.

5. Setzte sich der Verfasser, unserer Untersuchung zufolge, vor die evangelische Geschichte in chronologischer Folge zu beschreiben, so kündigt er auch im Prolog dasselbe an. Er will, nachdem er alles vom Anfange her (ἄνωθεν)[3]) verfolgt hat, die evangelische Geschichte nach der Reihenfolge der Ereignisse (καθεξῆς) beschreiben.

6. Hat der Evangelist das Leben und die Lehre Jesu nach dem Maße einer seinem Urtheile gemäß reineren Christusidee beschrieben, so bezieht sich die Genauigkeit (ἀκρίβεια), von welcher der Verfasser spricht, vornehmlich auf die Reinheit der religiösen Vorstellungen, wie aus dem anderweitigen Gebrauch dieses Wortes hervorgeht. So heißt die Secte der Pharisäer, Ap.-Gesch. 26, 5, die ἀκριβεστάτη der jüdischen Secten. Aquila und Priscilla (Pauliner) legen dem Apollos den Weg des Herrn (d. i. die christliche Wahrheit) genauer aus (ἀκριβέστερον), als er sie bis dahin kannte, und machen dadurch den jüdischen Johanneschristen zu einem Pauliner, Ap.-Gesch. 18, 26 (vgl. 24, 22). Auch κατηχεῖν, v. 4, weist auf die christliche Wahrheit, in welcher Theophilus unterwiesen und welcher der geschichtliche Bericht zu Dienste gestellt war (vgl. Ap.Gesch. 18, 25).

7. Wurde endlich ersichtlich, daß der Verfasser kein palästinensischer Jude, sondern ein Hellenist, wahrscheinlich ein Römer war, so entsprechen dem auch der rein griechische Sprachgebrauch des Prologs und der dem Theophilus beigelegte Titel κράτιστος, welcher, wie wir sahen auf einen angesehenen Mann in Rom weist.

8. Zu dem Wörtervorrath des Prologs gehören die Hapaxlegommena ἐπειδήπερ, ἀνατάσσεσθαι, διήγησις, αὐτόπτης. Pauliniſch sind außerdem ὁ λόγος, das Evangelium, Lc. 8, 12. 15, πληροφορεῖν, Röm. 4, 21 und anderwärts, παραδιδόναι von mündlicher Ueberlieferung, Röm. 6, 17; 1 Cor. 11, 23;

---

[1]) ἐπεχείρησαν. Der Evangelist gebraucht dieses Wort, um anzudeuten, daß seine Vorgänger die Aufgabe unternommen, aber nicht das Gelingen gefunden hatten (vgl. Ap.-Gesch. 9, 29 mit 30; 19, 13 mit v. 15, wo ebenfalls das Wort ἐπιχειρεῖν einen mißglückten Versuch bezeichnet). Siehe auch Herod. V, 46; Thuc. I, 126; Plat. Gorg. 514. C. E. Daher auch das ἐπιχειρεῖν τοῖς ἀδυνάτοις, Xen. Mem. II, 3, 5.

[2]) πληροφορεῖν bedeutet, etwas mit Vollkommenheit durchführen, 2 Tim. 4, 5. Anderwärts braucht der Verfasser das Wort πληροῦν, 7, 1; Ap.-Gesch. 19, 25 (S. 52). Die Vollständigkeit oder der volle Umfang des von Jesu vollbrachten Werks wird dadurch im Gegensatze zu dem Fragmentarischen, welches das Merkmal der mündlichen Ueberlieferung ist, bezeichnet. Auch die Vollständigkeit hatten seine Vorgänger angestrebt, aber sie hatten sie nicht erreicht.

[3]) Siehe über ἄνωθεν weiter unten in Theil 6.

15, 3, ὑπηρέτης, Diener des Evangeliums, 1 Cor. 4, 1, κατηχεῖν, Röm. 2, 18; 1 Cor. 14, 19; Gal. 6, 6.

§. 8.

Der Werth des Evangeliums nach Lucas.

Obgleich der Verfaſſer Geſchichte ſchreiben wollte, 1, 1—4, und auf dieſe Aufgabe große Sorgfalt verwendet hat, liefert doch ſeine Methode, die geſchichtliche Ueberlieferung nach dem pauliniſchen Lehrtypus zu reconſtruiren, keinerlei Bürgſchaft für die geſchichtliche Richtigkeit ſeiner Berichte. Was er mit Mc. und Mt. gemeinſam hat, weiſt durchgängig bei dieſen einen urſprünglicheren und mehr geſchichtlichen Charakter auf, als die Veränderungen, die er ſich in Hinſicht auf ſie erlaubt hat. Ueberdies folgt er einer an mythiſchen Berichten noch reicheren Ueberlieferung, als die wir bei ſeinen Vorgängern antreffen, erweitert ihre Wundererzählungen und geht im Objectiviren urſprünglich ſymboliſcher Darſtellungen zu geſchichtlichen Thatſachen noch weiter, als ſie (S. 146—147. 149). Was er ἀκριβεία nennt, iſt, wie wir geſehen haben, eine ſolche Darſtellung des Lebens Jeſu, die dem für ihn objectiv vorhandenen Chriſtusideal am meiſten entſpricht (S. 248). Für den Biographen unſerer Zeit iſt deshalb das dritte Evangelium in Beziehung auf geſchichtliche Kunde von Jeſu eine unergiebige Quelle. Möchte man hier auch einzelne hiſtoriſche Züge, die in der pauliniſchen Ueberlieferung mochten aufbewahrt geblieben ſein, und einige Gleichniſſe, welchen ein Gedanke Jeſu zu Grunde liegt, ausnehmen wollen, ſo verrathen doch auch dieſe nach Form und Inhalt zu ſehr den Einfluß des Pauliniſmus, als daß ſie, mindeſtens in der Form, in welcher ſie bei Lc. vorkommen, Jeſu ſelber zugeſchrieben werden könnten. Dagegen iſt dieſes Evangelium als Beitrag zur Kenntniß der erſten nachapoſtoliſchen Zeit von großem Werthe. Denn es läßt uns ſehen, in welchem Verhältniß der Pauliniſmus und das jüdiſche Chriſtenthum gegen Ende des erſten Jahrhunderts zu einander ſtanden, und leiſtet dem Geſchichtsforſcher in dieſer Hinſicht dieſelben Dienſte wie das Buch der Offenbarung, welches dem Johannes zugeſchrieben wird, und das canoniſche nach Mt. benannte Evangelium. Während die Pauliner in judenchriſtlichen Kreiſen für falſche Propheten uud für Wölfe in Schafskleidern galten (S. 50), die Ehre der Heidenmiſſion, welche dem Paulus gehörte, von der jüdiſchen Partei den Zwölf zuerkannt (S. 83), und das verbindende Anſehn des Geſetzes mit Worten, die Jeſus nicht geſprochen hat, geſtützt wurde (S. 49), vertheidigen ſich die Pauliner mit gleichartigen Waffen, laſſen Jeſum ihrerſeits die judenchriſtlichen Lehrer als blinde Leiter der Blinden darſtellen (S. 51), verbannen aus der jüdiſchen Tradition alles was nach ihrer Ueberzeugung dem Chriſtenthum nachtheilig oder für die Heidenmiſſion beleidigend ſcheinen konnte, und geben durch Alteration und Verſetzung den Worten Jeſu eine Tendenz, die den pauliniſchen Univerſalismus begünſtigt und das Anſehen der Zwölf in den Schatten ſtellt.

Selbst die Darstellung und Erweiterung schon in der Ueberlieferung anerkannter Thatsachen, vermehrt mit einer Anzahl anderer Schilderungen, werden diesem Zwecke dienstbar gemacht (S. 43 f., 80 f., 153 f.)

Ein anderer Dienst, welchen die Kritik bei Lucas der historischen Wissenschaft erweist, betrifft die Frage von der sogenannten pia fraus, welche von einer sorgfältigen Betrachtung des dritten Evangeliums das gewünschte Licht empfängt. Es ist unverkennbar, wie der Evangelist, in Uebereinstimmung mit der Zeit, in welcher er lebte, die geschichtliche Wirklichkeit nach einem idealen Maßstabe beurtheilte. Dieser Methode zufolge wird die Geschichte nicht nur ein Bericht von wirklichen Thatsachen, sondern eine κατήχησις (1, 4), ein εὐαγγέλιον, wobei sich die ἀκρίβεια an erster Stelle auf die Richtigkeit der dogmatischen Ansicht von Art und Charakter des Christenthums bezieht. Der ideale Maßstab war keineswegs willkürlich oder lediglich subjectiv, keine Schöpfung eigener Erfindung, sondern beruhte auf einer für objectiv erachteten ἀποκάλυψις J. C. selber, Gal. 1, 12. 16, welche als solche eine viel höhere göttliche Gewißheit hatte, als irgend eine menschliche Ueberlieferung bieten konnte. Diejenigen, welche darüber den Verfasser mit Vorwürfen beschweren und an ihn die Forderungen der heutigen historischen Kritik stellen, und demzufolge gegen unsere Auffassung einwenden, daß sie den Verfasser zu einem absichtlichen Erdichter, einem Romanschreiber, oder noch ärger zu einem Betrüger oder Falsarius erniedrige, verrathen dadurch nur ihren Mangel an geschichtlichem Sinn und ihre Unfähigkeit sich geschichtlich in eine Zeit zu versetzen, welche himmelweit von der unsrigen, auch in der Behandlung der Geschichte, verschieden ist. Die Alterationen des Evangelisten sind eben so wenig die Frucht des Betruges als der Willkür, sondern beruhen auf der Ueberzeugung, daß er Wahrheit, von Christus selbst geoffenbarte Wahrheit schrieb (s. Lc. 1, 1—4).

Entspricht der Christus des Lucasevangeliums eben so wenig als die ideale Christusoffenbarung bei Paulus dem geschichtlichen Bilde Jesu von Nazareth, so wie er als Israelit in Palästina lebte und wirkte, so bedenke man auf der andern Seite, daß doch auch diese ideale Vorstellung von dem Christus auf geschichtliche Wirklichkeit in höherem Sinne Anspruch machen kann. Wie alle großen Persönlichkeiten, die sich auf dem Gebiet der Geschichte hervorthun, hatte auch Jesus zwei Seiten. Von der einen angesehen, ist er das Kind seiner Zeit, Israelit nach dem Fleisch, und stellt sich als solcher in dem Charakter seiner Zeit und seines Volkes dar. Der empirisch historische Jesus schafft das jüdische Ritual, das Opfern, das Fasten, die Beschneidung, das Sabbathfeiern und das Passa u. s. w., mit einem Wort das jüdische Gesetz nicht ab, sondern ehrt im Gegentheile dieses alles als von Gott verordnete Einsetzungen. Derselbe Jesus hat jedoch auch eine andere Seite. Von dieser angesehen steht er über seiner Zeit und offenbart einen Geist und Principe, die ihn in Gegensatz zu seiner Zeit stellen und zum Führer auf dem Gebiet der Religion nicht nur für Israel, sondern für die

Menschheit erheben. Derselbe Jesus, welcher die jüdischen Gebräuche ehrt und die geschichtlichen Ueberlieferungen für wahr erkennt, erklärt ebenso bestimmt, daß „Barmherzigkeit besser ist, denn Opfer," Mt. 12, 7, und daß, wer seine Gabe vor den Altar bringt, sich erst mit seinem Bruder versöhnen muß, Mt. 5, 24; daß das Fasten, als Ceremonie, keinen innern Werth hat, Mc. 2, 18 f., und daß der Hauptinhalt des Gesetzes Liebe zu Gott und dem Nächsten ist, Mc. 12, 18—31; Mt. 22, 35—40; erkennt für seine wahren Verwandten nicht seine Blutsverwandtschaft, sondern die, welche den Willen Gottes thun, Mc. 3, 31 f.; macht Gebrauch von den Ueberlieferungen des A. Ts., auch wo er deren geschichtliche Wahrheit unangetastet läßt, um seine Zeitgenossen zu lehren, daß die Religion an keinen Buchstaben gebunden ist, Mc. 2, 23—28, und daß der wahre Prophet an der Macht der Wahrheit erkannt wird, die ihn zu Verstand und Herzen sprechen läßt, Mt. 12, 39. 41. 42; beruft sich auf Israels heilige Urkunden selber für das Recht des Menschen, sich über den Buchstaben des Gesetzes, auch des Sabbaths-Gesetzes zu erheben; erklärt, gekommen zu sein, um Gesetz und Propheten zu erfüllen, Mt. 5, 17, und sieht im Passa das Sinnbild des Bundes, der durch seinen Tod gestiftet ward, Mc. 14, 24. Derselbe Jesus, welcher der Abstammung nach Israelit und als solcher das Kind seiner Zeit ist, ist der Christus, der Heiland der Welt, nach dem Geist, und diese beiden Seiten ins Licht zu setzen ist die Aufgabe des Geschichtsschreibers. Von jener ersteren Seite angesehen ist das Leben Jesu eine vorübergehende Erscheinung, von der andern angeschaut, behält es seinen Werth für die Zukunft. Mit dieser Anschauung ging Paulus der Gemeinde voran. Auch für ihn war Jesus das Kind Israels, von David und den Vätern entsprossen, nach dem Fleisch unter das Gesetz gethan, Röm. 1, 3; 9, 5; Gal. 4, 4. Diesen Christus nennt er „Christus nach dem Fleisch," 2 Cor. 5, 16, und dieser ist ihm die zeitliche, vorübergehende Form, in welcher das Wesen des Christus sich auf der Erde geoffenbart hat. „Haben wir Christum," sagt er, „nach dem Fleische gekannt, so kennen wir ihn nun so nicht mehr," 2 Cor. 5, 16. Dem Paulus war vorbehalten, das Ideale und Geistige in Jesu von seiner geschichtlichen Erscheinung zu lösen, in dem Christus, welcher durch seinen Kreuzestod dem Judenthum und Gesetz gestorben und durch seine Auferstehung in seine Herrlichkeit eingegangen war, den Sohn Gottes nach dem Geist, Röm. 1, 4, und den „Herrn, welcher der Geist ist," 2 Cor. 3, 17. 18, zu erkennen. Ungeachtet des empirisch Geschichtlichen in Jesu bestand so für Paulus die Religion nicht länger in Opfern, Passafeiern, in Fasten oder Beschneidung, sondern in der Beseelung mit dem Geiste Christi, Röm. 8, 9; Gal. 2, 20, in dem „Festfeiern in den ungesäuerten Brodten der Wahrheit und Lauterkeit," 1 Cor. 5, 8, und so fiel der bisherige Unterschied zwischen Jude und Heide hinweg, Gal. 3, 28.

Nicht der empirische Jesus der Geschichte als vorübergehende Erscheinung, sondern „der Herr, der Geist ist," der ewig lebendige Christus, ist nun für

Paulus der Gegenstand des Glaubens. Haften die Christen aus den Juden an dem Auswendigen, empirisch Wahrgenommenen im Leben Jesu von Nazareth, und bleiben sie demzufolge, wie zuvor, dabei, Opfer, Fasten, Festfeier, das Gebot der Beschneidung zu beobachten und die Theilnahme am Gottesreich von dem Uebertritt zu Israel abhängig zu machen; nannten sie sich auf Grund davon „Christische" mit Ausschließlichkeit, 1 Cor. 1, 12, und schlossen sie den Apostel der Heiden, für welchen dieses Alte vergangen war, von ihrer Gemeinschaft aus, so hatte für Paulus dies alles (der Christus nach dem Fleisch) seinen Werth verloren, so daß die Gläubigen, eben wie Christus selber, allem, was jüdisch war, als „armen ersten Elementen der Welt," abgestorben waren, Röm. 7, 14; Gal. 4, 3.

Dieses Christusideal nun, diesen wahren Christus nach dem Geist, stellt der Evangelist als den empirischen Christus der Geschichte dar. Demzufolge wird Jesus schon in den Tagen seines Wandelns auf Erden in mancher Hinsicht nach seiner idealen Seite gezeichnet, und manches von ihm gesprochene Wort, in welchem man den Sohn Israels erkennt, entweder weggelassen, oder mit Zurückstellung der Zwölf als zu einem neuen Personal von Jüngern gesprochen, dargestellt (S. 59 f.). Mag dies mit Ansprüchen unserer Historiographie in Widerspruch, und der Christus, so gezeichnet, im engeren Sinne nicht geschichtlich sein, so ist er doch, auch nach der Zeichnung des Evangelisten, der wahre, auch geschichtlich wahre Christus so, wie er in dem empirischen Jesus der Geschichte latent da war. Die Wahrheit, daß das Judenthum und der jüdische Apostolat bestimmt waren, von dem Geiste Jesu überflügelt zu werden, wird von dem Evangelisten in die Form der Geschichte gekleidet. Schon der Mund Jesu spricht hier im voraus aus, was von der Wirkung seines Geistes die nothwendige Folge wurde. Lag es im Geiste Jesu, daß, hatte er gleich selber das Passa gehalten, das Feiern dieser Ceremonie für seine Bekenner vorübergehen sollte, so wird dies von dem Evangelisten schon in geschichtliche Form gekleidet, indem er Jesum dem jüdischen Passa ein neues Mahl, und zwar des Neuen Bundes hinzufügen läßt, und damit die Feier des alten Passa aufhebt. Brachten der Geist und das Princip Jesu es mit sich, daß der Unterschied zwischen Jude, Samariter und Heide wegfallen sollte, so läßt ihn der Evangelist demgemäß thatsächlich schon in den Tagen seines Fleisches in Samarien predigen, verweist aus der Tradition alles, was in Jesu formal an den jüdischen Particularismus erinnert, macht die Berufung von Zöllnern, insbesondere eines Zachäus, zum Beispiel und Vorbild der Berufung der Heiden, und sieht in ihrer Werthlegung auf Jesum den wahren Geist der ächten Kinder Abrahams (S. 198 f. 210). Lag es im Geiste Jesu, den Glauben an das ewige Leben nicht von der sichtbaren Wiederkehr eines Todten abhängig zu machen, so bestrebt sich der Evangelist, gegenüber den sinnlichen Beweisen, auf deren Grund die Judenchristen an das verherrlichte Leben des Gekreuzigten glaubten, in der Erzählung von den Emmausgängern

den Weg zu zeichnen, auf welchem der wahre Christ, ohne zu sehen und ohne zu tasten zum Glauben kommt an den Christus, welcher durch Leiden zu seiner Herrlichkeit eingehen mußte (S. 203 f.). Mag dies alles keine geschichtliche Wirklichkeit sein, nichtsdestoweniger ist es Wahrheit in der höheren idealen Bedeutung des Worts. Als Biograph hat Lucas geringe Verdienste, aber als Evangelist und Katechet, der „den Weg des Herrn genauer (ἀκριβέστερον)" als seine Vorgänger zeichnet, ist er von bleibendem Werth. Sein Buch, wenngleich in vieler Hinsicht ungeschichtlich vor dem Richterstuhl der empirischen Untersuchung, ist nichtsdestoweniger eine Offenbarung des Christusgeistes, des heil. Geistes, welcher seine Feder leitete. Mit einem Wort, ist sein Bericht, geschichtlich angesehen, nicht echt, so gilt auch hier was ein Kirchenvater vom Briefe an die Hebräer schreibt: τινὲς δέ φασι τὴν πρὸς Ἑβραίους νόθον, οὐκ εὖ λέγοντες — γνησία γὰρ ἡ χάρις[1]). Ist seine Arbeit demzufolge für die Geschichte im engeren Sinn nicht ohne großen Vorbehalt zu verwenden, so mag dies der Geschichtsforscher beklagen, dem es um das empirisch Gegebene zu thun ist, aber es kann dem Christen gleichgültig sein, dem es mit Paulus nicht um den Christus nach dem Fleisch, nicht um den israelitischen Propheten, welcher in den Formen seiner Zeit redete und handelte, sondern um den Christus nach dem Geist zu thun ist, und der von diesem Apostel gelernt hat, die zeitliche Form, in welcher der Christusgeist in Jesu von Nazareth sich offenbarte, von dem Wesen des Christus zu unterscheiden, und so denn auch seiner sichtbaren Wunder, Auferstehung und Himmelfahrt nicht zum Glauben an das Leben und die Unsterblichkeit bedarf, die durch den Gekreuzigten an das Licht gebracht und durch seinen Geist verbürgt sind. Wer daran nicht genug hat, möge die neuere Kritik außerhalb des Christenthums stellen und sie als ungläubig brandmarken, wie die Judenchristen den Apostel der Heiden ausschlossen, weil er den Christus nach dem Fleisch für unwesentlich und vorübergehend erklärte; wir wissen uns darüber zu trösten. Das Judenchristenthum, Sabbathsfeier, Passa, Beschneidung und Tempeldienst, Opfer und Fasten gingen vorüber, waren sie auch nicht durch Jesum abgeschafft, aber die paulinische Auffassung des Christus ist geblieben, und wo das Judenthum, welches „Zeichen sucht," von dem Christus nach dem Geist nicht wissen will, bahnt dieser sich ungehindert, wie einst zu Nazareth, mitten durch seine Gegner hin seinen Weg. Dies aufgewiesen zu haben ist der bleibende Werth des paulinischen Evangeliums und rechtfertigt seine Stellung unter den canonischen Schriften des N. Ts.

---

[1]) Gregor. Naz. Opp. II, p. 193 ff.

Sechster Theil.

Das Verhältniß des Evangeliums nach Lucas zu der Apostelgeschichte.

§. 1.
Einleitung.

Daß ein und derselbe Verfasser das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte geschrieben habe, war von altersher die in der Kirche allgemein herrschende Ansicht und wurde in der neueren Zeit als Ergebniß der vergleichenden Kritik, auch von mir, für ganz unbedenklich angesehen. Selbst die Annahme F. C. Baur's[1]), daß wenn auch Evangelium und Apostelgeschichte in ihrer gegenwärtigen Gestalt demselben Redactor angehörten, der Verfasser der Apostelgeschichte von dem eines älteren ursprünglichen Lucasevangeliums unterschieden werden müsse, dessen Text, mindestens theilweise, in dem marcionitischen Evangelium erhalten sei, fand keine Beistimmung und schien von Volkmar[2]) und Zeller[3]) hinreichend widerlegt.

Für die Kritik gab es um so weniger Anlaß dieses Ergebniß zu bezweifeln, je mehr sie meinte sicher überzeugt zu sein, daß die dogmatische Richtung beider Schriften ganz dieselbe sei, sofern beide für eine Ausgleichung zwischen Paulus und der judenchristlichen Partei gehalten werden müßten[4]).

Eine neue Wendung schien diese Frage zu nehmen, als eine nähere Untersuchung des Charakters des dritten Evangeliums Männer wie Volkmar[5]) und Hilgenfeld[6]) und auch mich, zu der Ansicht gebracht hatte, daß das dritte

[1]) Das Marcusevangelium, 1851, S. 223 f.

[2]) Das Evangelium Marcions, 1852, S. 7 f.

[3]) Die Apostelgeschichte, 1854, S. 12 f.

[4]) So auch Overbeck, Erklärung der Apostelgesch. Vierte Auflage des de Wette'schen Commentars, 1870, S. XXV. Anmerkung des Uebersetzers.

[5]) Theol. Jahrb., 1850, S. 213 f.

[6]) Die Evangelien, 1854, S. 164 f., 220 f., 223, Anmerk. 2: „Die neuere Kritik ist immer dazu gedrängt worden, die anfangs behauptete vermittelnde Stellung des Lucas zwischen Paulinismus und Judaismus zu Gunsten seines reinen Paulinismus aufzugeben."

Evangelium, weit entfernt davon der Versuch einer Versöhnung der Parteien zu sein, vielmehr das Gepräge einer paulinischen, gegen die judenchristliche Partei der Zwölfe gerichteten Streitschrift trägt, und das selbst die Theile des Evangeliums, wie z. B. Kap. 1 und 2, welche nach Schwegler und Baur eine mehr judenchristliche Tendenz zu verrathen scheinen, näher betrachtet, dieses Ergebniß nicht umstoßen.

Ungeachtet dieser Auffassung des dritten Evangeliums als Vertreters des reinen Paulinismus ließ Hilgenfeld der Apostelgeschichte die Tendenz, den Gegensatz zwischen Paulus und gegenüber den älteren Aposteln und dem ursprünglichen apostolischen Christenthum, so viel als möglich zu verdecken und aufzuheben [1]), ohne sich dabei Rechenschaft von der Unwahrscheinlichkeit zu geben, daß derselbe Verfasser, der in dem Evangelium in echt paulinischer Weise gegen das Judenchristenthum und den Apostolat der Zwölfe auftritt, und auch in seiner dogmatischen Auffassung den reinen Paulinismus wiedergiebt [2]), in der Apostelgeschichte den Gegensatz geflissentlich verborgen und die Absicht, Paulus mit den älteren Aposteln und Judenchristen auszugleichen, sollte aufgewiesen haben. Ist der Evangelist ein reiner Paulinist, dann, meine ich, eins von beidem: entweder der Verfasser der Apostelgeschichte ist es auch, und es kann die von Hilgenfeld seiner Schrift zuerkannte versöhnende Tendenz ihr nicht zugeschrieben werden, oder sie kann, hat sie diese Tendenz, nicht das Werk desselben Verfassers sein, der das Evangelium schrieb. In meinem in Holland (1870) erschienenen „Paulinischen Evangelium" habe ich früher den Versuch gemacht, indem ich von der allgemein anerkannten Identität des Verfassers beider nach Lucas benannten Schriften ausging, auch für den Verfasser der Apostelgeschichte denselben rein paulinischen Standpunkt in Anspruch zu nehmen, welchen ich, in Uebereinstimmung mit Volkmar und Hilgenfeld, meinte, auf guten Grund hin dem dritten Evangelisten zuschreiben zu müssen. Später hat Hilgenfeld, jedoch ohne irgend Gründe dafür anzugeben, oder seine frühere Behauptung zu widerrufen, seine Auffassung des dritten Evangeliums in der Weise geändert, daß „da die Apostelgeschichte nun einmal keinen reinen Paulinismus aufweist, auch der Paulinismus des Lucasevangeliums nicht ein solcher sein könne" [3]).

Meine Meinung ist, daß die Auffassung des Buchs der Apostelgeschichte bisher noch immer von der allgemeinen Annahme des gemeinsamen Ursprungs beider Schriften beherrscht, einer gründlichen Prüfung bedarf. Daß auch dieser Verfasser ein Pauliner ist, ist unverkennbar, aber daß sein Paulinismus, insbesondere in seinem Verhalten gegen die älteren Apostel und die ursprüngliche judenchristliche Gemeinde, dem des Evangelisten entspreche, erscheint mir

---

[1]) Die Evangelien, S. 154. Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1871, S. 599.

[2]) S. 222 f.

[3]) Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1871, S. 601.

unhaltbar, sogar das Gegentheil steht für mich fest, wenngleich ich dabei bleibe, jetzt in der Geschichte der Bekehrung des Cornelius, mindestens in ihrer ursprünglichen Gestalt, nicht die Gleichstellung des Petrus mit Paulus zu ersehen, sondern im Gegentheil die Absicht, in der veränderten Auffassung des Petrus den Sieg des reinen Paulinismus über die judenchristliche Befangenheit darzustellen, eine Meinung, auf welche ich später in dieser Abhandlung zurückkomme.

Tritt deutlich in dem Buche der Apostelgeschichte die Absicht eines paulinischen Verfassers hervor, den mit den Zwölf ausgeglichenen Paulus als solchen den Judenchristen, mindestens den mehr Gemäßigten unter ihnen, annehmbar zu machen, so entsteht nun die Frage, ob in der That der Verfasser des dritten Evangeliums mit seinen offenbaren Antipathien gegen den Apostolat der Zwölfe und gegen die Prätensionen des Judenchristenthums derselbe sein kann, der später das Buch der Apostelgeschichte schrieb.

Wenn nun im Verfolg dieser Untersuchung Zweifel gegen die Identität des Verfassers der beiden von der Ueberlieferung dem Lucas zuerkannten Bücher entstehen, so wird im weiteren die Stellung des späteren Verfassers der Apostelgeschichte zu dem des dritten Evangeliums zur Sprache kommen müssen, um danach zu sehen, ob aus derselben die Uebereinstimmung beider Schriften, auf welcher bisher die Identität beider Verfasser sich stützte, sich hinlänglich ergebe. Um darauf hinauszukommen, beginne ich mit einer Vergleichung beider Schriften, wobei zunächst die Stellung beider zum Apostolat der Zwölfe zu beachten ist.

§. 2.

Der Apostolat der Zwölf, zufolge des dritten Evangeliums.

1. Luc. 5, 1—11. Schon in der Erzählung des Lucas von der Berufung des Petrus, Jacobus und Johannes zum Apostolat, tritt bei der Vergleichung mit der entsprechenden Erzählung des Marcus und Matthäus (Mt. 4, 18—22, Mc. 1, 16—20), die Absicht hervor, dem Leser bemerklich zu machen, daß die apostolische Sendung sich über Israel hinaus erstrecke, auf welches sich, wie geschichtlich feststeht, der Apostolat der Zwölfe beschränkte. Die Erzählung des Fischfanges, welche Lucas an den Bericht seiner Vorgänger anknüpft, ist unverkennbar symbolisch. Die Apostel hatten in dieser Nacht nichts gefangen, weil sie das Netz am Ufer ausgeworfen hatten. Darauf befiehlt ihnen Jesus, weit in den See hinaus zu fahren, mit dem Erfolge eines überreichen Fanges. Der Sinn ist, daß die Evangelisation innerhalb Israels, auf welche sich die Zwölfzahl beschränkte, für die Absicht Jesu nicht zureiche. Nicht am Ufer hin, sondern tief in den See, in die Heidenwelt, mußte das Netz der evangelischen Verkündigung ausgeworfen werden. Die Absicht der veränderten Erzählung ist die Erhebung der Heidenmission. Daß die Apostel ihre Sendung auf Israel beschränkten, Gal. 2, 9, widersprach dem Geiste und dem Endzwecke Jesu. Was

die Zwölfe nicht gethan hatten, aber zufolge der symbolischen Darstellung des Lucas hätten thun sollen, that Paulus. Sie fuhren längs des Ufers hin, er hingegen stach in die See und gewann für das Gottesreich viel mehr als sie alle, 1 Cor. 15, 10. Die Predigt der Zwölf entsprach nicht dem Ideal, welches ihnen in dem wunderbaren Fischfange symbolisch von Jesu dargestellt war [1]).

2. Lc. 5, 27—31. Die Berufung Levi des Zöllners war zufolge der ältesten ursprünglicheren Erzählung Mc. 2, 13—17 [2]) keine Berufung zum Apostolat, sondern wurde als solche später, schon vom Deutero-Matthäus, Mt. 9, 9—13, dargestellt. Levi wurde demgemäß in den Apostel Matthäus verwandelt, und der Zöllner findet unter dem Namen eines der Zwölfe eine Stelle auf dem Apostelverzeichnisse, Mt. 10, 3 (*Ματθαῖος ὁ τελώνης*). Der paulinische Evangelist sieht ebenfalls in dieser Erzählung eine Berufung zum Apostolat, 5, 28 (*καταλιπὼν ἅπαντα*, vergl. 18, 28), läßt aber den Namen Levi unverändert. Der Zöllnerapostel erscheint jedoch im dritten Evangelium nicht auf der Liste der Zwölfe, Lc. 6, 14—16, und wird auch mit einem derselben, mit Namen Matthäus, nicht vereinerlei. Der paulinische Evangelist läßt hier erkennen, daß Jesus schon vor der schließlichen Anstellung der Zwölfe jemanden, der nicht in ihren Kreis gehörte, als Apostel angestellt hatte, und zwar einen Zöllner, welcher in der Werthung der Juden einem Heiden entsprach. Der Apostel Levi ist in der evangelischen Geschichte des Lucas das Vorbild des Apostels der Heiden, und seine Berufung wurde durch ein großes Festmahl (*δοχὴ μεγάλη*) zur Ehre Jesu verherrlicht, welches der paulinische Evangelist v. 29 an die Stelle des einfachen Freundschaftsmahles bei Mc. und Mt. setzt [3]).

3. Lc. 6, 14. Der Ehrenplatz, welchen die Judenchristen dem Petrus auf der Apostelliste zuerkennen (*πρῶτος Σίμων*), Mt. 10, 2, und der Ehrentitel Boanerges, Mc. 3, 17 (vergl. v. 16), verschwinden in dem paulinischen Evangelium. Dieselbe Wahrnehmung ergiebt die Lc. 9, 18—20 ausgelassene Lobrede an Petrus, seine Erhebung zu dem Felsen, auf welchen Jesus seine Gemeine bauen will, sein Auftrag die Schlüssel des Himmelreichs zu besitzen und die ihm, später (Mt. 18, 18) allen Aposteln, zuerkannte Macht zu binden und zu lösen, Mt. 16, 15—19 [4]). Selbst in dem Bekenntnisse des Petrus, daß Jesus der Christus ist, Lc. 9, 20, fällt der im Vergleich mit Mt. 16, 16 schwächere Ausdruck in das Auge. Beachtung verdient auch, daß dieser Jünger, der vor seiner definitiven Anstellung Lc. 6, 14 allein Simon, 4, 28 (vergl. Mt. 8, 14), 5, 3. 4. 5. 10, v. 8 Simon Petrus (vergl. Mt. 4, 18) und danach, 6, 14; 9, 20 (vergl. Mt. 16, 16), 9, 28. 32. 33; 12, 41; 18, 28, Petrus genannt wird, später wieder, bei der Ankündigung der bevorstehenden Versuchung, allein Simon

[1]) Siehe oben S. 157 f.
[2]) Siehe das älteste Evangelium, S. 67.
[3]) Siehe oben S. 159 f.
[4]) Siehe oben S. 81 f.

heißt, 22, 31, und bei seiner Verleugnung als „Petrus“ angeredet wir um den Widerspruch seines Benehmens mit dem empfangenen Ehrennamen he vorzuheben.

4. Die Zwölfe heißen Mt. 5, 13. 14 „das Licht der Welt“ und „d Salz der Erde“. Bei Lucas fällt diese ehrenvolle Bestimmung in seiner Redactic der Rede Jesu hinweg. Nicht die Zwölf waren, sondern Paulus war na seiner Werthung das Licht der Welt. In derselben Rede wird ferner der al gemeine Ausspruch Mt. 7, 21 von Lucas ausdrücklich an die Zwölfe gewende Was half es, daß sie Jesum Herr nannten, wenn sie nicht thaten, was er sagt Lc. 6, 46, wenn sie nicht in seinem Geiste handelten[1])?

5. Lc. 8, 9. Die Veränderung von Mt. 8, 10: „warum redest du z ihnen in Gleichnissen“ in die Frage nach dem Sinne des Gleichnisses, Lc. 8, 9 hat, eben wie schon bei Mc. 4, 11—13, die deutliche Tendenz, den Mangel a Verständniß der Zwölfe hervorzuheben. Auch die Versetzung von Matth. 5, 1 nach Lc. 8, 16 (vergl. Mc. 4, 21) hat dieselbe Beziehung. Das Licht muß nic unter den Scheffel oder unter eine Bank gestellt werden, sondern auf den Leuchte damit nicht nur die Hausgenossen (Mt. die Juden), sondern auch die Hinein kommenden (die Heiden) es sehen können.

6. Lc. 8, 21. Jesus nennt Mt. 12, 49 seine Jünger (die Zwölfe) „seine Mutter, Schwester und Brüder,“ mit andern Worten „seine Geistesver wandten“. Bei Lucas wird diese Bezeichnung hinweggelassen. Waren doch di Zwölfe nach seiner Würdigung die echten Geistesverwandten Jesu nicht[2]).

7. Lc. 8, 45. 51. 52. Lucas verändert den mehr allgemeinen Ausdru „die Jünger“, Mc. 5, 31, und setzt ihren Mangel an Verständniß namentlic auf Rechnung des Petrus. Ebenso machen sich nicht lediglich die Umstehende in dem Sterbehause des Jairus, Mt. 9, 23. 24 und Mc. 5, 40, sondern i Folge einer Umstellung des Textes, auch Petrus, Johannes und Jacobus des Mißverständnisses der Worte Jesu schuldig: „das Töchterchen ist nicht todt sondern es schläft[3]).“

8. Lc. 9, 3—5. Aus der Rede Jesu an die Zwölfe Mt. 10, 5 ff. wird der größere und meist gewichtigere Theil weggelassen und anderwärts in die Rede Jesu an die Siebzig aufgenommen, Lc. 10, 1 ff.[4])

9. Lc. 9, 28—36. 21. Die drei Apostel Petrus, Johannes und Jacobus werden von Lucas, im Unterschiede von Matthäus 17, 4 und Mc. 9, 5. 6, vorgestellt als „vom Schlafe beschwert“, während der Wunsch des Petrus, daß Moses und Elias (die alte Oeconomie) bleiben möchten, stärker noch als bei Marcus („er wußte nicht, was er redete“ u. s. w., Mc. 9, 6) als Unverstand

[1]) Siehe oben S. 51.
[2]) S. 164.
[3]) S. 166.
[4]) S. 63.

bezeichnet ist. Auch die Weise, wie sie v. 21 wegen ihres Erkennens Jesu als des Christus (des Messias der Juden) bei Lucas (vergl. auch Deut.-Mc. 8, 30) getadelt werden, ἐπιτιμήσας αὐτοῖς, wo Matth. 16, 20 nur διεστείλατο hat, verdient Beachtung.

10. Lc. 9, 45. 18, 34, vergl. Mt. 17, 23; 20, 19. Die Apostel bleiben auch nach der Unterweisung von Jesu, Lc. 9, 22—27, und der Ankündigung „seines Ausgangs, den er zu Jerusalem nehmen würde," die ihnen durch Moses und Elias geworden, Lc. 9, 31, unfähig, das Evangelium des Kreuzes, auf welches der Pauliner allen Nachdruck legt, zu verstehen. „Sie verstanden dieses Wort nicht und es blieb ihnen verborgen, damit sie es nicht begriffen, und sie fürchteten sich, ihn um das Wort zu befragen." Matthäus hat nur: „sie wurden sehr betrübt," 17, 23. Dieser Mißverstand dauert fort, 18, 34, wo Lc. den Texten Mt. 20, 17. 18 und Mc. 10, 34 hinzufügt: „und sie begriffen nichts davon, und das Wort blieb ihnen verborgen, und sie begriffen nicht das Wort."

11. Lc. 9, 46. Nach Matthäus hatten die Apostel gefragt: „wer der Größte im Königreiche der Himmel sei," 18, 1, nach Marcus: „wer der Größte sei," 9, 33. Lucas schreibt: „wer von ihnen der Größte sei." Eine lediglich religiöse Frage wird unter den Händen des Paulliners ein tadelnswerther persönlicher Rangstreit der Apostel untereinander[1]).

12. Lc. 9, 49. 50. Schon Marcus hat, 9, 38—40, eine Skizze des exclusiven Charakters eines der jüdischen Apostelsäulen geliefert[2]). Bei Lucas fällt die Beziehung auf das Verhalten der Zwölfe gegen Paulus ins Auge mittelst Veränderung der Worte „der uns nicht nachfolgt," in „der nicht mit uns (dir) nachfolgt" Johannes, einer der Säulen, hatte jemandem verboten in Jesu Namen Teufel auszutreiben (Abbild des Paulus und der Seinigen), weil er nicht in ihrer Gesellschaft Jesu folgte. Die jüdischen Christen erkannten kein anderes Christenthum an, als das von den Zwölfen gepredigte. Jesus tadelt hier diese judenchristliche Anmaßung.

13. Lc. 9, 54. Die zwei Apostel „Jacobus und Johannes" werden nochmals wegen ihres verfolgungssüchtigen und exclusiven Charakters getadelt. Sie wollten dem Elias nachfolgen, aber Jesus bestraft sie. „Sie wußten nicht, wes Geistes der wahre Jünger Jesu ist[3])."

14. Lc. 9, 57—62. Die galiläische Periode des Wandelns Jesu auf Erden schließt bei Lucas mit einem Bericht von drei Reisegenossen, welche Jesum auf dem Kreuzeswege nach Jerusalem begleiten. Jesus nimmt den Weg nicht durch Peräa (Mt. und Mc.), sondern durch Samarien, Lc. 9, 52; 17, 1. Einer der älteren Jünger zeigt sich bereit ihm zu folgen wohin immer er (in die Fremde)

---

[1]) Siehe oben S. 168. 125.

[2]) Anders früher: Das älteste Evang. deutsche Uebersetzung, S. 143.

[3]) Siehe oben S. 61 f.

gehe (vergl. 10, 2). Jesus hält ihm die damit verbundenen Beschwerlichkeiten vor. Ein zweiter entschuldigt sich auf die Einladung Jesu ihm zu folgen, indem er sagt, daß er noch zuvor seinen Vater begraben müsse, und erhält die Antwort, daß er diese Sorge andern überlassen möge. Auch dieser zeigt sich nicht befähigt, das Evangelium überall zu predigen (διαγγέλλειν). Außer diesen beiden, die Lucas, mit einiger Abänderung, von Matthäus 8, 19—21 entlehnte und seines besondern Zweckes wegen an das Ende seines Berichts über den ersten Lebensabschnitt Jesu setzte, erscheint da noch ein dritter, dessen allein Lucas erwähnt. Auch dieser ist bereit Jesu zu folgen, aber auch er will noch erst von seinen Hausgenossen Abschied nehmen, v. 61. Jesus vergleicht diese Männer mit Landleuten, welche die Hand an den Pflug legen, aber stets rückwärts blicken, anstatt voran zu schreiten, ein Bild derer, die noch immer nach dem, was dahinten war (das Judenthum), lechzten. Solche Nachfolger waren nicht geschickt für das Reich Gottes (οὐκ εὐθετοὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ). Wurden diese drei auch nicht mit ebenso vielen Worten mit den Aposteln vereinerleit, so ist doch deutlich genug, daß Lucas mit diesen Dreien vorstellig machen will, daß die damaligen Anhänger Jesu, darunter auch die Zwölfe, für das große Vorhaben, welches Jesus soeben betrieb, als er durch Samarien (das Symbol der Heidenwelt) hin das Evangelium brachte, ungeeignet waren[1]).

15. Lc. 10, 1 ff. Waren diese erstberufenen Jünger diesem Unternehmen nicht gewachsen, so beauftragt Jesus nun neben den Zwölfen noch siebzig andere, die er nach allen Städten und Orten, in die er selber kommen wollte (die Reise ging durch die Fremde), aussenden würde; worin denn eine Präfiguration der Heidenwelt klar auf der Hand liegt. Auf diese wird denn auch durch die Zahl siebzig, die Zahl der Heidenvölker, im Unterschiede von zwölf, die Zahl der Stämme Israels (s. Mt. 19, 28), abbildlich hingewiesen. War die Sendung der Zwölf auf die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel beschränkt, mit Ausschluß der Samariter und Heiden, Mt. 10, 5, so waren die Siebzig ersehen Jesu zu folgen nach allen Städten und Orten, zu welchen er selber (man denke an Samarien, 9, 52) kommen würde. Was Lucas aus den Worten Jesu an die Zwölf nach Matthäus 10, 5 ff. weggelassen, wird hier, mit Ausschluß natürlich von Mt. 10, 5, dem Meister in seiner Rede an die siebzig neuen Jünger in den Mund gelegt. Sie sollten die Arbeiter sein, die der Herr der Erndte aussenden würde, v. 2 (vergl. Mt. 9, 37. 38). Nicht die Zwölf, Mt. 10, 16, sondern sie würde Jesus wie Schafe unter die Wölfe senden. Sie sollten, im Unterschiede von den Zwölfen, erhoben über die jüdischen Speisegesetze „alles was ihnen vorgesetzt würde, essen," v. 8 (vergl. 1 Cor. 10, 27), und die nahe Ankunft des Gottesreiches verkündigen. Das große, von Jesu bei Matthäus an die Zwölf gerichtete Wort: „wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich

[1]) Siehe oben S. 61.

aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat" Mt. 10, 40, wird nun von Jesu nicht an die Zwölf (Lc. 9, 3—5), sondern an die Siebzig in dieser Weise gerichtet: „wer euch hört, der hört mich, wer euch verwirft, der verwirft mich, und wer mich verwirft, verwirft den, der mich gesandt hat," Lc. 10, 16. Kehren bei Marcus die Zwölfe, je „zween und zween" ausgesandt, Mr. 3, 14; 6, 7. 12. 13 zurück und theilen sie Jesu mit, alles was sie gethan und gelehrt hatten (M. 6, 30): bei Lucas ist von dieser Rückkehr und von dieser Mittheilung nichts gesagt. Anstatt dessen kommen die Siebzig, ausgesendet „zu zwei und zwei," 10, 2 (offenbar eine Copie von Mc. 6, 7), zurück mit dem Bericht, daß selbst die Dämonen sich ihnen unterworfen hatten, Lc. 10, 17. Was Jesus bei der Aussendung der Zwölfe (Lc. 9, 3—5) nicht gesagt hatte, erklärt er (im Geist) gesehen zu haben, als er die Siebzig aussandte: daß Satan aus dem Himmel gefallen und sein Reich vernichtet war (10, 18). Hatte er *ihnen* doch die Macht gegeben, Schlangen und Scorpionen und alle Macht des Feindes zu zertreten, und ihnen sagt er dazu an, daß ihre Namen in den Himmeln angeschrieben seien (v. 19. 20), was in „der Offenbarung" allein das Vorrecht der Juden und solcher Heiden sein soll, welche sich dem Judenthum angeschlossen hatten (Offenb. 21, 27). Jesus freut sich im Geist, v. 21, daß *ihnen* geoffenbart war, was den Weisen und Verständigen verborgen geblieben, und erklärt beim Hinblick auf *ihre* Wirksamkeit, daß „alles ihm vom Vater übergeben und *ihnen* die wahre Erkenntniß des Vaters und des Sohnes geoffenbart war," sämmtlich Worte, die bei Mt. einem frühern Jüngerkreise gesprochen waren (Mt. 11, 25—27). Was schließlich bei Matthäus von Jesu den Zwölfen gesagt war, gilt nun nicht mehr ihnen, sondern den Siebzig: „selig die Augen, die sehen, was ihr seht, denn viele Propheten und Könige verlangten zu sehen was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und zu hören was ihr hört, und haben es nicht gehört," Lc. 10, 23. 24 [1]).

16. Lc. 12, 2. 3 ff. Was Jesus seinen Jüngern in das Ohr gesagt hatte, sollten sie auf den Dächern predigen, Mt. 10, 26. Bei Lucas wird dieses von Jesus wirklich Gesagte verändert. Nicht was *Jesus* gesagt hatte, sondern was seine Jünger im Verborgenen geredet, sollte auf den Dächern ausgerufen werden. Beachtung verdient hier, daß auch dies nicht, wie bei Matthäus, allein den Zwölfen gesagt ist, sondern den Jüngern im allgemeinen, von welchen die Zwölfzahl anderwärts durch die Benennung *οἱ δώδεκα* oder *οἱ ἀπόστολοι* unterschieden wird [2]). Ferner erhalten auch Mt. 10, 28—33; 6, 25—33. 19—21; 10, 34 f., 5, 25 f., an die Zwölfe gerichtet, eine allgemeinere Beziehung L. 12, 4—9. 11. 12. 22—31. 33. 34. 49—53. 57—59 (vergl. 12, 41), indem sie Lucas aus der Bergpredigt, Lc. 6, 20—49, und aus der an die Zwölf gerichteten

[1]) Siehe oben S. 64—67.
[2]) S. 59. 72.

Instruktionsrede, Lc. 9, 3—5, entfernt, und finden ihre Stelle in der Darstellung der neuen Periode in Jesu Leben, die mit seiner Reise durch Samarien und der Berufung der Siebzig begann. Die neuen Jünger werden ferner als „Freunde" Jesu bezeichnet, 12, 4, und als „die kleine Heerde, welcher der Vater das Reich beschieden hat," Lc. 12, 32, während den Zwölfen nur „ein Reich," (nämlich die Stämme Israels) zu Theil werden soll, Lc. 22, 30[1]). Ebenso werden die Parabeln Mt. 13, 31—33, welche an die Zwölf in der Parabelreihe gerichtet sind, Lc. 8, 40 weggelassen und wegen ihrer universalistischen Tendenz in die zweite Periode des Lebens Jesu versetzt, Lc. 13, 18—21[2]).

17. Lc. 17, 5. 6. 7—10. „Die Apostel" verlangen, daß Jesus ihnen Glauben zusetzen möge, und erkennen damit an, Mangel zu haben an dem, was nach Paulus die Hauptsache in der Religion ist. Man vergleiche dazu den stärkeren Ausdruck Lc. 8, 25 mit Mt. 8. 26. In den später folgenden Versen, Lc. 17, 7—10 werden sie vor der judenchristlichen Werkgerechtigkeit gewarnt. Der Gesetzeschrist ist „ein unnützer Knecht"[3]).

Lc. 18, 29. In diesem von Lucas aus Matthäus 19, 27—30 herüber genommenen Bericht wird aus dem, was Jesus dem Petrus und den übrigen Aposteln als Lohn für ihre Selbstopferung zusagt, die Zusage hinweggelassen, daß sie im bevorstehenden Gottesreiche (ἡ παλιγγενεσία) auf zwölf Thronen, als Richter über die zwölf Stämme Israels, sitzen würden[4]).

19. Lc. 19, 11 ff. Das Gleichniß von den Talenten, Mt. 25, 14—30, in welchem Jesus ausdrückt, daß der größere oder kleinere Wirkungskreis (fünf oder zwei Talente) in der Schätzung bei Gott dem sittlichen Werthe des Menschen nichts ändert, wird von Lucas näher so bestimmt, daß, während der Wirkungskreis, welchen Jesus seinen Jüngern öffnet, für alle derselbe ist (an jeden der zehn Ein Pfund), die Art, wie sie in diesem Wirkungskreise sich benehmen und in Folge davon auch ihr Werth in dem Urtheile des Herrn sehr verschieden ist. Auch den Zwölfen hatte Jesus, nach der judenchristlichen Ueberlieferung, die Heidenmission aufgetragen, Mt. 28, 19. Aber um wie viel standen sie hierin zurück hinter Paulus, welcher bezeugen konnte, mehr als sie alle gearbeitet zu haben[5]).

20. Lc. 22, 7 – 21. Der dritte Evangelist behält die geschichtliche Ueberlieferung Mc. 14, 22, Mt. 26, 26 f. bei, daß Jesus das jüdische Passa gefeiert hat. Erst später wurde im vierten Evangelium dieses Fest aus der Geschichte verwiesen. Lucas unterscheidet sich aber von seinen beiden Vorgängern durch Ausscheidung des jüdischen Lobgesanges, Mt. 26, 30, Mc. 14, 26, und indem er der vorhandenen Ueberlieferung die Einsetzung des paulinischen δεῖπνον κυριακόν

---

[1]) S. 72.
[2]) S. 73.
[3]) S. 60.
[4]) S. 114.
[5]) S. 77 f., vergl. S. 256 f.

hinzufügt, v. 19—21, vergl. 1 Cor. 11, 23 f. Für den Christen war demnach das jüdische Passa, hatte es auch Jesus gefeiert, nicht verbindlich, da Jesus selber, indem er das Mahl des neuen Bundes zu seinem Gedächtnisse einsetzte, die Abschaffung des jüdischen Mahles anzeigt. Dieses Passa war das letzte, welches Jesus zu feiern hatte, und darum hatte ihn sehr verlangt, es noch mit seinen Jüngern zu feiern, v. 16. In diesem Zusammenhange ist auffällig, daß Lucas das jüdische Passamahl durch Petrus und Johannes bestellen läßt, obgleich Matthäus 26, 17 vor ihm nur von „den Jüngern" im allgemeinen, und Marcus, ohne jemand zu nennen, von zweien derselben, 14, 13, gesprochen hatte[1]).

21. Lc. 22, 24. Trotz der frühern Zurechtweisung durch Jesum, Lc. 9, 46, fahren die Zwölfe fort über die Frage zu streiten: „wer von ihnen der erste sei," und es macht der Evangelist in der Art, wie Jesus sie zurecht weist, Gebrauch von einem Theile der Pericope Mt. 20, 25 f., Mc. 10, 42 f., während er den ersten Theil, in welchem die Söhne des Zebedäus ihre Bereitwilligkeit mit Jesu zu leiden, zu erkennen geben, übergeht[2]).

22. Lc. 22, 31—34. 54—61. Der Satan hat es auf den Abfall der Zwölf abgesehen, insonderheit des Petrus, der bei dieser Gelegenheit mit „Simon" angeredet wird. Der Felsenmann Petrus wird sich dieses Ehrennamens unwürdig zeigen. Seine Reue wird als eine Bekehrung (ἐπιστρέψας) dargestellt, und dabei vorausgesetzt, daß er werde abtrünnig sein. Hätte Jesus nicht für ihn gebeten, so wäre sein Glaube erlegen. Auch die Erzählung seiner dreimal wiederholten Leugnung wird von Lucas, im Unterschiede von Matthäus und Marcus, so vorgeführt, daß während diese die ausdrückliche Leugnung erst bei der zweiten und dritten Befragung durch Petrus aussprechen lassen (Mt. 26, 70: „ich weiß nicht, was du sagst," v. 72: „ich kenne den Menschen nicht," v. 74: „Da begann er sich zu verfluchen und zu schwören: ich kenne den Menschen nicht" (vgl. Mc. 14, 68. 70. 71), Lucas mit der Angabe seiner ausdrücklichen Leugnung beginnt, 22, 59, „ich kenne ihn nicht," v. 58, „ich bin es nicht," v. 60 „ich weiß nicht was du sagst."

22. Lc. 22, 38. Wiederum ein Mißverständniß von Worten Jesu bei den Zwölfen. Jesus ist mit ihnen fertig und weiß keine andere Antwort zu geben als ἱκανόν ἐστιν, „es ist genug"[3]).

23. Lc. 22, 39 f. Die auserlesene Dreizahl, schon früher von Lucas in ein minder günstiges Licht gestellt, als bei Marcus und Mt. Lc. 8, 51; 9, 33, verschwindet in Gethsemane aus der früheren Ueberlieferung, vrgl. Mt. 26, 37, Mc. 14, 33[4]). Daß die Jünger „aus Traurigkeit" schlafen, v. 45, mag von Lc.

---

[1]) S. 174 f.
[2]) S. 176.
[3]) S. 176 f.
[4]) S. 176.

zu ihrer Entschuldigung gesagt sein, ändert jedoch nicht seine Auffassung der Apostel.

24. Luc. 23, 49. „Alle Bekannte" Jesu, also auch die Apostel, befinden sich auf Golgotha, stehen jedoch nur „von ferne", vrgl. Joh. 19, 25.

25. Lc. 24, 10—12. 36—43. Die Apostel, v. 10, halten die Meldung der Auferstehung Jesu durch die Frauen für „leeres Gerede", v. 11. Petrus sieht die leinenen Tücher im Grabe liegen, „verwundert sich und geht hinweg", v. 12. Des Abends erscheint Jesus im Apostelkreise, aber die Elf meinen einen Geist zu sehen, v. 37. Jesus zeigt ihnen seine Hände und Füße, aber noch immer bleiben sie ungläubig, worauf Jesus einen noch stärkeren Beweis seiner Auferstehung folgen läßt, indem er vor ihren Augen von einem gebratenen Fische und Honigseim ißt, v. 41—43. Dieser materialistischen Zähigkeit der Apostel[1]) steht das Verhalten der beiden Emmausjünger gegenüber, welche, als heidenchristliche Typen, wie auch der Name Kleopas (Kleopater) andeutet, nicht durch Tasten und Sehen, sondern indem sie einsehen, daß der Christus leiden mußte, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen, und in Erinnerung an die symbolische Handlung Jesu, 22, 19, 20, zu der Ueberzeugung kamen, daß der gekreuzigte Meister lebe, v. 13—35.

Gegen diese zahlreichen Beweise der Zurücksetzung der Zwölf im dritten Evangelium hilft es nicht, auf einzelne Besonderheiten zu weisen, welche Lucas aus Mt. wegließ, obgleich ihre Aufnahme ihm, wie man meint, auf seinem supponirten paulinischen Standpunkt ausnehmend zu statten gekommen wäre. Hiefür verwendete man das strafende von Jesu an Petrus gerichtete Wort, Mt. 16, 23, Mc. 8, 33, das Mißverständniß der Worte Jesu, Mt. 16, 5—11, Mc. 8, 14—21, Mc. 6, 52; 9, 10, den Kleinglauben des Petrus, Mt. 14, 28—33, die irdische Sinnesart der Söhne des Zebedäus, Mt. 20, 20—28, Mc. 10, 35—40, die Flucht der Apostel, Mt. 26, 56^{b}, Mc. 14, 50. Ferner wird auf den liebenden Blick verwiesen, welchen Jesus dem gefallenen Jünger zuwendet, Lc. 22, 61, auf die schonende Weise, wie von Lucas, das Schlafen der Apostel auf dem Hofe ihrer Traurigkeit zugeschrieben wird, 22, 45. Diese Besonderheiten beweisen nichts gegen die positiven Gründe, so lange nicht nachgewiesen wird, daß sie ihren Grund in der Absicht des Schriftstellers haben, zu verbergen, was zum Nachtheil der Apostel gereichen konnte. Aus der Angabe Lc. 22, 45 ergibt sich nur, daß der Evangelist das Verhalten des Petrus und der übrigen Apostel nicht vorsätzlichem Uebelwollen oder Gleichgültigkeit gegen Jesum, sondern ihrer Schwäche zuschreibt, bezeugt jedoch noch keineswegs seine Eingenommenheit für sie. Der Blick, den Jesus dem gefallenen Jünger zuwendet, mag Jesu Liebe bezeugen, hebt jedoch ebensowenig als die Fürbitte Jesu für

[1]) Ueber Lc. 24, 34 sie oben S. 202 und 206 Anmerk.

Petrus, Lc. 22, 32, seine Schuld auf, läßt sie vielmehr noch stärker hervortreten (s. oben S. 263). Von den angeführten ausgelassenen Stellen gehören Mt. 14, 28—33 und 16, 5—12, Mc. 8, 14—21 und 6, 52, zu der großen Lücke im dritten Evangelium zwischen Lc. 9, 17 und 18, die, möge sie zugeschrieben werden, welchen Ursachen es sei, schwerlich ihren Grund in der Absicht des Verfassers haben kann, einige der Ehre der Apostel minder günstige Einzelheiten zu verstecken, da in diesem Falle hätte genügen können, allein diese Einzelheiten zu entfernen, ohne die Pericopen, in welche sie gehören, gänzlich zu übergehen, vgl. Mc. 6, 45—52 mit Mt. 14, 22—33. Daß Lucas Mt. 20, 20—28, Mc. 10, 35—40 überging, beweist nicht, daß er die Verkehrtheit der Apostel verdecken wollte, da er sich anderwärts dieser Pericope bedient, um die Apostel durch Jesum bestrafen zu lassen. Er ließ also die Bestrafung nicht bei Seite, sondern nur das, was zum Lobe der Jünger an derselben Stelle, Mt. 22 und Mc. 39, gesagt ist. Dazu kommt, daß Lucas vielleicht das allein bei Mc. erwähnte Mißverstehen, Mc. 6, 52, im Proto-Marcus nicht angetroffen hat. Gegen die Vermuthung, daß die Auslassung dieser Einzelheiten den Mißverstand der Apostel verstecken sollte, läßt sich mit mehr Recht geltend machen, daß der Verfasser, ungeachtet des Kleinglaubens des Petrus, Mt. 14, 28 f., an der Art, wie derselbe auch hier vor allen übrigen Aposteln in den Vordergrund tritt, Anstoß genommen, und insbesondere das Bekenntniß der Apostel, daß Jesus „der Sohn Gottes" sei, ein Bericht, welcher überdies mit Mt. 16, 15 ff. in Widerspruch steht, für unvereinbar mit seiner Auffassung des Apostolats erachtet hat. Die Auslassung von Mc. 9, 10 steht im Zusammenhange mit der Ausscheidung der gesammten Pericope, Mc. 9, 9—13, Mt. 17, 9—13, von dem Kommen des Elias, als des Vorläufers des Messias, welches Kommen Lucas auch anderwärts bei Seite schiebt, 7, 28, vgl. Mt. 11, 14, weil es seinem Urtheile nach zu jüdisch gedacht war. Der Auslassung von Mt. 16, 22. 23, Mc. 8, 32. 33, steht entgegen, daß das Verbot Jesu, ihn als den Christus bekannt zu machen (διεστείλατο), Mt. 16, 20, bei Lucas, nach dem Vorgange des Mc., 8, 33, als eine Bestrafung bezeichnet ist, 9, 21 (ἐπιτιμήσας αὐτοῖς), was im Zusammenhange mit dem Verschweigen des Lobes für Petrus wegen seines Bekenntnisses, Mt. 16, 17—19, keine andere Bedeutung hat, als hervorzuheben, daß Jesus den Christustitel nicht ohne weiteres, wie bei Mt., sondern aus Scheu vor jüdischem Mißverständniß, nur unter großem Vorbehalt annahm (vgl. was oben S. 179 über Lc. 22, 66 f. und die Parallelstellen gesagt ist). Das Uebergehen endlich des Berichts (Mt. und Mc.), daß die Apostel in Gethsemane entflohen, ist hinlänglich durch die Absicht des Evangelisten motivirt, sie später auf Golgotha als Zuschauer, welche „von ferne" standen, auftreten zu lassen, 23, 49, und sie hierdurch selbst hinter einen jüdischen Rathsherrn zurückzustellen, Lc. 23, 50 f. Was mit Beziehung auf diese Stellen gegen meine Kritik eingewendet worden, wird hienach aller Beweiskraft ledig erscheinen.

§. 3.

Das Apostolat der Zwölf nach der Apostelgeschichte.

In einem ganz anderen Lichte treten die Apostel und das Apostolat in der Apostelgeschichte hervor.

1. Ap.-Gesch. 1, 4. 5. 8. Sie sind ersehen, in dem Mittelpunkte der Theokratie, in Jerusalem, die Verheißung des Vaters zu empfangen, die Zeugen Jesu in Jerusalem und ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde zu sein, v. 8 (vgl. Mt. 28, 19). Sie allein sind bei seiner sichtbaren Himmelfahrt gegenwärtig und werden von Engeln mit der Verheißung seiner Wiederkunft getröstet, v. 11.

2. Ap.-Gesch. 1, 15—26. Der Apostelkreis, auf elf durch den Ausfall des Judas vermindert, wird ergänzt, damit die Zwölfzahl ungeschmälert bleibe, und zwar durch „einen der Männer, welche mit den Aposteln aus- und eingegangen die ganze Zeit, daß Jesus unter ihnen gewesen, von der Taufe des Johannes bis zu dem Tage, wo er von ihnen gen Himmel genommen ward, um mit ihnen Zeugen seiner Auferstehung zu werden", ein Verhältniß zu Jesu, auf welches der Evangelist 13, 26, 27, nicht den geringsten Werth legt. Auch giebt der Evangelist, Lc. 22, 30, an, daß die Apostel, fiel auch Judas hinweg, über die zwölf Geschlechter Israels herrschen würden. Die zwölf Geschlechter werden aus Mt. 19, 28 beibehalten, jedoch statt der zwölf Throne schreibt Lc. einfach „Throne". Das Besetzen des zwölften Thrones war mithin, im Gegensatze zu Ap.-Gesch. 1, 15—26, nach dem Erachten des Evangelisten nicht nöthig für das Apostolat.

3. Ap.-Gesch. 2, 11—12. Die zwölf Apostel stiften zu Jerusalem die christliche Kirche[1]). Das Licht des heiligen Geistes bestrahlt sie, und ihre Weihe zu Aposteln der Welt wird darin, daß die verschiedenen Völker, ein jedes in seiner eigenen Sprache, sie reden hören, dargestellt.

4. Ap.-Gesch. 2, 42. 43. Die neue Gemeine hält an „der Lehre der Apostel" und diese thun „große Wunder und Zeichen", vgl. 5, 12. 16.

5. Ap.-Gesch. 3, 1. 4. 11. 12; 4. 1 f. Petrus und Johannes sind die zwei großen Apostel, vgl. Gal. 2, 2. 6. 9. Der Sanhedrin legt Hand an sie, aber ihre Vertheidigung nöthigt die Gegner, die Freiheit ihnen wiederzugeben, v. 21. Kurz darauf werden die sämmtlichen Apostel gefangen genommen, aber Nachts durch einen Engel aus ihrem Gefängniß befreit, 5, 18—20, was später noch einmal mit Petrus eintritt, 12, 2—10. Die Apostel fahren fort, Zeichen und Wunder zu thun, 5, 12; Petrus erweckt eine Todte, 9, 36—43, und selbst sein Schatten macht die Kranken gesund, 5, 15.

---

[1]) S. Niermeyer Magazijn v. Kritiek en Exeg. II, S. 1 f., wo der Beweis geliefert wird, daß man bei Ap.-Gesch. 2, 1—4 nicht an die 120, Ap.-Gesch. 1, 15, sondern allein an die zwölf Apostel zu denken habe.

6. Ap.-Gesch. 5, 1—11. Ananias und Sapphira sterben eines plötzlichen Todes, weil sie den Apostel betrogen haben. Wer die Apostel belügt, belügt „nicht Menschen", sondern „den heiligen Geist" und „Gott" (οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις ἀλλὰ τῷ θεῷ), v. 4.

7. Ap.-Gesch. 6, 6. Die Apostel, als die Oberhäupter der Gemeine, weihen die sieben Diacone zu ihrem Amte durch Handauflegung.

8. Ap.-Gesch. 8, 1. Während die Gemeine sich zerstreut, in Folge der Verfolgung, deren Schlachtopfer Stephanus wurde, bleiben die Apostel, als Häupter der Gemeine, in Jerusalem auf ihrem Posten.

9. Ap.-Gesch. 8, 14—17. Die Samariter werden durch die Predigt des Hellenisten Philippus bekehrt und getauft, 4—12. Ihr Christenthum ist jedoch nicht vollständig, bevor ihnen der h. Geist durch die Handauflegung von zwei Aposteln, Petrus und Johannes, geschenkt wird, 14—17. Auch Simon, der heidnische Zauberer, erkennt die Macht der Apostel durch Auflegen der Hände den h. Geist mitzutheilen und will diese Gabe von ihnen kaufen, wird aber von Petrus bestraft und verlangt die Fürbitte der Apostel, v. 18—24. Diese Sage steht im Zusammenhange mit der Art, wie das Apostolat des Petrus auch später mit Simon, dem Repräsentanten der heidnischen Magie und Weisheit, in Zusammenstoß geräth und ihn siegreich bestreitet.

10. Ap.-Gesch. 9, 26—28. Im dritten Evangelium stehen die Zwölf weit hinter den Siebzig (den Heidenboten) zurück, in dem Buche der Apostelgeschichte behalten sie ihren Ehrenplatz. Paulus wird, im Widerspruch mit Gal. 1, 17—19, den Aposteln durch den Leviten Barnabas vorgestellt, welcher ihnen dessen Bekehrung und erste Predigt erzählt.

11. Ap.-Gesch. 15, 1 f., 21, 20—26. Die Apostel treten für den Paulus und Barnabas ein im Streit mit der ultrajudaistischen Partei und erkennnen im Widerspruch mit Gal. 2, 6 f. den Paulinismus unter gewissen Bedingungen an, welchen Paulus sich unterwirft, v. 30. Die Heidenmissionare reisen mit einem Empfehlungsbriefe der Apostel und der Gemeine zu Jerusalem ab und führen die Beschlüsse der zwölf Apostel aus, 16, 4. Ein gleichartiges Uebergewicht übt über den Heidenapostel später Jacobus aus, dessen Rath Paulus wieder sogar mit Preisgeben seines Princips Gehör giebt, 21, 20—26.

Ergebniß. Das Buch der Apostelgeschichte unterscheidet sich, diesen Besonderheiten zufolge, von dem Lucasevangelium in seiner Stellung zu dem Apostolat der Zwölf. In dem dritten Evangelium stehen sie im Hintergrunde und es haben Levi, die siebzig Heidenmissionare und die Wanderer nach Emmaus den Vorrang. In der Apostelgeschichte hingegen erscheinen sie als die alte christliche Aristocratie, und es treten der Heidenapostel und die Seinen unter ihrer Genehmigung und Beschirmung und nicht ohne Einschränkung auf. Des bekannten Streites des Paulus und Petrus zu Antiochien, Gal. 2, 11 f., welchen

die judenchristliche Partei noch später dem Heidenapostel zum Vorwurf machte (Hom. Clem. 17, 13), wird mit keinem Worte gedacht, ebensowenig der unabhängigen Stellung, welche Paulus der jüdischen Partei, Gal. 2, 3—5, und und den Aposteln, v. 6 (*ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει*), gegenüber einnahm. Daß die Zwölf im dritten Evangelium auftreten, wie sie während des Lebens Jesu, in der Apostelgeschichte hingegen, wie sie nach Jesu Tode und der Ausrüstung mit dem h. Geiste waren, würde dienen können, die Verschiedenheit beider Schriften begreiflich zu machen, wofern die Texte des Lucas der Geschichte entnommen wären. Da aber diese Texte lediglich von Lucas selber gemachte Abänderungen der Texte des Marcus und Matthäus darbieten, weisen sie nicht auf, was die Apostel in Wirklichkeit waren, sondern was sie dem pauliniſchen Evangelisten galten, als er das dritte Evangelium schrieb.

§. 4.

Judenchristenthum und Paulinismus, nach beiden Schriften, im Allgemeinen.

A. Das Lucasevangelium.

1. Die Abweichung, Lc. 4, 16—30, von dem ursprünglicheren Bericht, Mt. 13, 54 f. und Mc. 6, 1 f., hat sichtlich den Zweck, in einer symbolischen Schilderung den Streit des Judenthums und des ihm verwandten jüdischen Christenthums wider das pauliniſche Evangelium und den Sieg des letzteren über den Widerstand der Juden abzubilden. Nazareth repräsentirt in dieser Erzählung das jüdische Land, Capernaum (das Galiläa der Nationen) die Heidenwelt. Das durch Jesum bereits von Anfang an, im Geiste des Paulus, 4, 18—21, gepredigte und in erster Zeit von den Juden (Judenchristen) mit Beifall aufgenommene Evangelium, 4, 22, wird später, als es sich in der Heidenwelt ausbreitete, für die Juden und Judenchristen ein Anstoß und erweckte ihre Eifersucht. Jesus, in diesem Bericht das Vorbild des Paulus, tritt, mit Verweisung auf das heidnische Weib in Sarepta und den Syrer Naeman, für das gute Recht der Heidenwelt ein. Die Juden (Judenchristen) wenden sich darauf von ihm ab und verfolgen ihn, aber der pauliniſche Jesus tritt siegreich aus dem Streit hervor, v. 29. 30[1]).

Lc. 5, 1—11. Die Predigt des Evangeliums bringt keine Frucht, so lange sie sich auf Israel beschränkt. Das Netz muß tief in den See geworfen werden, soll der Fang gelingen (vgl. oben S. 256[2]).

Lc. 6, 20—49. Die Veränderungen, Auslassungen und Zusätze, welche die Rede auf dem Felde bei Lucas von der Bergpredigt bei Mt. unterscheiden, haben sichtlich die Beziehung, Jesum schon im voraus als den Prediger des pauliniſchen Evangeliums darzustellen. In der Schätzung der Juden und Judenchristen

[1]) S. oben S. 256. 153—157. [2]) S. 157 f.

sind Jesu wahre Nachfolger arm, hungrig, elend, werden von ihnen gehaßt, ausgeschlossen (ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς), mit Schmähungen überhäuft und erleiden das Geschick der Propheten, der Männer des Fortschritts in der alten Zeit, welches ihnen von der Juden Vätern (οἱ πατέρες αὐτῶν) zugetheilt worden (Lc. 6, 20—26, vgl. 14, 13). Jesus aber vertröstet sie, sagt ihnen das Gottesreich zu, und lehrt sie bedenken, daß, wenn sie keine allgemeine Zustimmung fanden, das Lob, dessen sich vormals auch die falschen Propheten in Israel erfreuen mochten, v. 26, ihnen gleichgültig sein müsse, und spricht das „wehe euch" aus über die, welche, wie die Juden und Judenchristen, wähnen reich zu sein und an nichts Mangel zu haben und selbstgefällig sind, v. 24—26, vgl. Apok. 3, 17. So verlieren denn auch die Worte Jesu Mt. 15, 14 und 10, 24. 25, angewandt auf die judenchristlichen Lehrer, ihren ursprünglichen Sinn, und es werden diese von Lc. 6, 39. 40, als blinde Wegweiser dargestellt, deren Folger, gleich ihren Führern, mit ihnen zusammen als Blinde in die Grube fallen. Solche Jünger nennen Jesum wohl „Herr", thun aber nicht, was er sagt, v. 46, vgl. Mt. 7, 21. Nicht nur für die Hausgenossen (Israel), Mt. 5, 15; 10, 26, sondern für die „welche hinein kommen" (die Heiden), Lc. 8, 16; 11, 33 muß das Licht auf den Leuchter gestellt werden.

4. Lc. 8, 38. 39. Dem Evangelisten zufolge, dem hierin schon Marcus, 5, 18. 19, vorangegangen, will Jesus nicht, daß der geheilte Gadarener ihn auf seiner Rückreise in das jüdische Land begleite, vgl. Mt. 8, 34. Jesus schickt ihn von sich, damit er unter seinen eigenen Landsleuten (der Heidenwelt), die **großen** Thaten verkündige, die Gott an ihm gethan. Die Scheidung zwischen Juden- und Heidenchristen wird hier schon im Voraus ausgesprochen.

5. Lc. 9, 62. Die Jünger aus Jesu erster Zeit, bevor er den Zug durch Samarien unternimmt, werden durch ihr Festhalten an Formen verhindert, ihrer Berufung zu entsprechen. Gleich Landleuten, welche die Hand an den Pflug legen, aber sich umsehen nach dem was dahinter ist, werden sie von Jesu demzufolge für ungeschickt zum Reiche Gottes erklärt und machen die Wahl eines neuen Personals (der 70) erforderlich (s. oben S. 259).

6. Lc. 11, 1 f. Das Gebet des Herrn, bei Mt. 6, 7 f. antipaganistisch, wird bei Lucas ein Gegensatz gegen das Beten des jüdischen Johannes [1]).

7. Lc. 11, 27. 28. Ein jüdisches Weib preist die Mutter Jesu selig. Für Jesum hat diese Verherrlichung seiner Anverwandten nach dem Fleisch keinen Werth [2]). Vgl. Lc. 8, 21.

8. Lc. 12, 32. Nicht die große Zahl der Anhänger Jesu, sondern nur wenige verstanden die wahre Absicht Jesu. Dieser „kleinen Heerde", dem Vorbild der heidenchristlichen Gemeine, spricht Jesus „das" Königreich zu, den Elf nur „ein" Königreich. Lc. 22, 29 [3]).

---

[1]) S. 55. [2]) S. 195. [3]) S. 72.

9. Lc. 12, 49. Jesus spielt auf das Feuer der Zwietracht an, welches unter seinen Jüngern entbrennen wird, und wünscht, daß es schon entbrannt sein möchte.

10. Lc. 13, 25—30. Kommen bei dem judenchristlichen Evangelisten die Heidenchristen (die Pauliner), weil sie Gegner des Gesetzes waren, als Vollbringer der ἀνομία vor, und werden sie, ungeachtet sie im Namen Jesu geweissagt und Dämonen ausgetrieben haben, als solche abgewiesen, die er nie für die Seinigen erkannt, Mt. 7, 22, 23, so läßt der paulinische Evangelist diese und gleichartige antipaulinische Aussprüche, wie Mt. 5, 18. 19; 7, 6. 15, aus der Rede Jesu bei Matthäus hinweg, und verändert insbesondere Mt. 7, 22, 23, welche Worte er aus der Bergpredigt entfernt und anderwärts anbringt, in der Weise, daß diese Worte einen entgegengesetzten Sinn erhalten. Die ἀνομία[1]), das Merkzeichen der Paulinisten, wird in ἀδικία geändert und abgewiesen werden von Jesu solche, die, eben als jüdische Christen, sich rühmten, daß Jesus mit ihnen (im Unterschiede von Paulus nnd den Heidenchristen) gegessen und getrunken und auf ihren Gassen gelehrt habe. Der Gegensatz fällt in's Auge. Bei den Judenchristen ist ἀνομία ein Grund für die Ausschließung vom Gottesreich. Der Pauliner ist somit ein Pseudoprophet, Mt. 7, 15, mag er auch Thaten in Jesu Namen thun, v. 22. 23, und ein Wolf in Schafskleidern. Bei dem paulinischen Evangelisten wird nicht der ἄνομος, sondern nur der ἄδικος und der jüdische Christ, der seiner Beziehung zu Jesu als Volksgenosse (ὁ Χριστὸς κατὰ σάρκα) sich rühmt, abgewiesen, und den falschen Propheten der alten Zeit gleichgestellt (Lc. 6, 26[2]).

11. Lc. 13, 29. 30. Universalistische Erweiterung der Worte Jesu, Mt. 8, 11 f. In diesem Zusammenhange wird auch Mt. 19, 30, Mc. 10, 31, wo Jesus im Hinblick auf den Reichen, der von seinem Gut nicht scheiden konnte, im Unterschiede von den Jüngern, die alles um seinetwillen verlassen hatten, von „Ersten, welche die letzten sein würden", gesprochen, durch Lucas auf die später zum Gottesreich bekehrte Heidenwelt, v. 30, bezogen und damit diesen der Vorrang zuerkannt[3]).

12. Lc. 15, 25 f. In dem ältesten Sohn wird die Eifersucht der Juden und Judenchristen gegen die Heidenchristen gezeichnet. Sie hatten als gute gesetzestreue Kinder Gottes Gebote nimmer übertreten und es ärgert sie, daß der Vater ein Fest wegen des verlorenen aber wiedergekehrten Sohnes (des Symbols der Heidenwelt) feiert.

---

[1]) Der Evangelist vermeidet das Wort ἀνομία auch anderwärts, vgl. Lc. 11, 39 mit Mt. 23, 28. — Mt. 13, 41 und 24, 12, wahrscheinlich auch Seitenhiebe auf die Pauliner, mindestens in der Auffassung des Evangelisten, kommen bei Lc. nicht vor. Umgekehrt nennt der Verfasser der Ap.-Gesch. die Heiden ἄνομοι, 2, 23.

[2]) S. 48. 50.

[3]) S. 59. Vgl. das älteste Evangel. in der deutschen Uebersetzung, S. 74.

13. Lc. 16, 1. Der untreue *οἰκόνομος* (das Bild der jüdischen Theokraten) wird wegen schlechter Verwaltung seines Dienstes entsetzt[1]).

14. Lc. 16, 19 f. Ohne Glauben sein an Moses und die Propheten, dies ist, dem Pauliner zufolge, die Ursache, weshalb der reiche Jude den armen Lazarus (Typus der Heidenwelt), welcher sich zu sättigen wünscht von den Brocken, die von seinem Tische fallen, vgl. Mt. 15, 27, als einen Verworfenen vor seiner Thür bei den Hunden liegen läßt[2]). Er soll deshalb im künftigen Leben Schmerz leiden, während Lazarus in Abrahams Schooße liegt.

15. Lc. 17, 12—19. Von den zehn geheilten Aussätzigen ist nur einer dankbar, und dieser war ein Samariter. Die neun geheilten Juden waren undankbar.

16. Lc. 19, 2—19. Auch Zachäus, welcher als Zöllner für die Juden den Heiden gleichstand, war in Jesu Urtheil, eben wie der rechte Jude „ein Sohn Abrahams" (nach dem Geist[3]).

Daß Lucas die Geschichte von dem cananäischen Weibe, Mt. 15, 21—28 und Mc. 7, 24—30, nicht aufnahm, kann, auch abgesehen von ihrer Stelle in derjenigen Reihe von Berichten, die Lucas in seiner großen Lücke übergeht, nicht verwundern. Wie konnte einem Pauliner ein Bericht zusagen, in welchem Jesus erklärt „lediglich gesendet zu sein zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel" (vgl. Mt. 10, 5, ebenfalls bei Lucas nicht anzutreffen), und zunächst aus diesem Grunde seine Hülfe versagt, Mt. 15, 23. 24; wo eine Heidin ihn als Sohn Davids begrüßt, Mt. 15, 21, und die Juden als die „Herren" anerkennt, die am Tische sitzen, während der Heide schon zufrieden ist, wenn er die Brocken essen darf, die als Abfall von ihrem Tische fallen? Schon der Halbpauliner Deutero-Marcus nahm an dieser Erzählung Anstoß und verbesserte, mit Ausscheidung von Mt. 15, 24, das Mt. 15, 26 Gesagte in dieser Weise, daß für die Ausschließung der Heiden ein *πρῶτον χορτασθῆναι* der Kinder an die Stelle tritt, 7, 27, und für den Ausdruck „Herren", Mt. 15, 27, „Kinder", 8, 28, gesetzt ist.

Aus diesem ein und anderen geht hervor, daß im dritten Evangelium der paulinische Verfasser die judenchristliche Denkweise bei Seite schob, ja ihr feindlich gegenübersteht.

B. Das Buch der Apostelgeschichte.

In der Apostelgeschichte ist es anders. Die ungläubigen Juden verfolgen den Paulus, 9, 23. 29; 13, 45. 50; 14, 2. 19; 17, 5. 13; 18; 6. 12. 13; 19, 9; 20, 3. 19; 21, 27; 22, 22. 23; 23, 12 f.; 24, 1 f.; 28, 22. 24, aber

---

[1]) S. 208.

[2]) S. 215 f. [3]) S. 199 f.

die jüdischchristliche Gemeine begrüßt ihn mit offenbarer **Sympathie**, 9, 25, 30; 17, 10; 21, 8; 28, 15. Ananias, „ein gottesfürchtiger Mann **nach dem Gesetz**", 22, 12, macht ihn mit seiner Berufung zum Apostel der **Heiden bekannt** und läßt ihm die Schuppen von den Augen fallen, 9, 17. 18. **Paulus** sucht in Jerusalem den Jüngern sich anzuschließen, läßt den Zwölf sich **vorstellen** und geht mit ihnen ein und aus, 26—28. Die Brüder in **Damascus und Jerusalem**, in Thessalonich und Beröa, nehmen ihn gegen die Nachstellungen **der Juden** in Schutz, 9, 24. 25 und 28—30; 17, 10. 14. Petrus **tritt als Patron** der Heidenchristen auf, 10, 34. 35. 47; 11, 15—18, erkennt ihr **gleiches Recht** mit den Juden an und vertheidigt die Anomie des Paulus, 15, 7—11. Nicht allein Heiden, sondern auch Juden, 14, 1; 17, 4. 11. 12; 18, 4; 19, 17, selbst ein Oberster der Synagoge zu Corinth, 18, 8, mit seinem ganzen Hause, nehmen seine Predigt an. Unter den Christen aus den Juden zählt Paulus seine treuesten Anhänger, Barnabas, 4, 36; 9, 27; 11, 25. 30; 13, 2. 43. 46; 14, 12; 15, 35; Silas, 15, 22. 40; 16, 25; 17, 4, Aquila und Priscilla, 18, 2. 26, und Apollos, 18, 24. 25. Der jüdischchristliche Prophet Agabus **warnt** ihn vor den Juden zu Jerusalem, 21, 10 f., und die jüdischchristlichen **Brüder** zu Jerusalem empfangen ihn und die Seinen bei seinem letzten Besuch mit **Freuden** 21, 17[1]). Dasselbe geschieht in Rom, von wo ihm „die Brüder" entgegenkommen, 28, 15. 24. 25, während ihn die Juden in der Weltstadt verwerfen.

Seinerseits streitet wohl auch Paulus mit den Juden, die **ihm Widerstand** leisten, 13, 6. 11. 46. 51; 28, 25—28, thut aber im Gegentheil **alles**, um den jüdisch-christlichen Brüdern Beweise der Sympathie zu geben. **Der Verfasser** der Apostelgeschichte läßt ihn, im Widerspruch mit dem Thatsächlichen (Gal. 2, 1), schon vor der Reise, Ap.-Gesch. 15, 2, mit Barnabas nach Jerusalem **hinaufgehen**, um die verarmten Brüder mit Geld zu unterstützen, 11, 29. 30; 12, 25, den Beschlüssen der Versammlung in Jerusalem sich unterwerfen, und diese den heidenchristlichen Gemeinen überbringen, 15, 30; 16, 4. Nicht dies nur, sondern es läßt sogar Paulus, um den Juden zu gefallen, den Timotheus, Sohn einer jüdischen Frau, beschneiden, 16, 3, und befolgt den Rath des Jacobus, seine **Zustimmung** bei Gebräuchen, welchen ein Pauliner keinen Werth zuspricht, darzulegen, 21, 23—26.

Mit dieser Zeichnung des freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Paulus und den Christen aus den Juden steht ferner das gänzliche Schweigen des Verfassers der „Apostelgeschichte" von dem Streite zusammen, welchen Paulus, seinen Briefen zufolge, zu Antiochien mit Petrus, Gal. 2, 11 f., zu Corinth, 1 Cor. 1, 12 f.; 9, 1; 2 Cor. 3, 1. 2; 10, 7. 9; 11, 4. 22, zu Ephesus, 1 Cor. 15, 32, in Galatia (Brief an die Gal.), zu Rom, Phil. 1, 15. 16; 3, 2 f., und in Jerusalem, Gal. 2, 1 f., zu führen hatte; ein Streit, der kein freundschaftliches Verhältniß erkennen läßt. Zu beachten ist, von diesem Gesichtspunkte aus, auch der Bericht über die Bekehrung der Johannesjünger zu Ephesus,

[1]) Die Worte *τῶν πεπιστευκότων*, 21, 20, sind offenbar unecht, vgl. v. 27; 24, 5—9.

Ap.-Geſch. 19, 1—7. Dieſe Jünger werden als Chriſten aufgeführt (*μαθηταί*, *πιστεύσαντες*), die ſich nicht auf des Paulus Standpunkt befanden und der Bekehrung bedurften. Daß ſie Chriſten aus den Juden waren, wird ferner durch die Zahl 12, v. 7, ſymboliſch angedeutet. Dem Verfaſſer erſcheinen ſie nur als Jünger Johannes des Täufers, die doch ſchwerlich in Epheſus zu ſuchen ſein dürften. Sichtlich iſt er darauf aus, die wirkliche Sachlage zu verſtecken und den Anſtoß zu heben, den eine Wirkſamkeit des Paulus zu Epheſus für ihn hatte, wenn derſelbe Judenchriſten gegenübertrat. Deßhalb führt er uns Johannesjünger vor, eben wie er den früher jüdiſchchriſtlichen Apollos, welchen Aquila und Pascilla zum Paulinismus bekehrten, als *ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου*, gewiß nicht der Sachlage entſprechend, vorführt, Ap.-Geſch. 18, 25. 26.

Die Vergleichung beider Schriften liefert das Ergebniß, daß, während der Evangeliſt polemiſch den Judenchriſten gegenüberſteht, der Gegenſatz beider Parteien in dem Buche der Apoſtel-Geſchichte geſtrichen iſt.

§. 5.

Verhältniß beider Schriften zu dem jüdiſchen Geſetz.

A. Das Evangelium.

Der antinomiſtiſche Standpunkt des dritten Evangeliſten ergiebt ſich a. aus ſeinen Auslaſſungen aus den Schriften ſeiner Vorgänger, b. den Abänderungen einiger ihrer Texte, c. aus poſitiven Ausſprüchen und Handlungen Jeſu.

a. Auslaſſungen. Aus der Bergpredigt werden von Lucas 6, 20—49 ausgeſchieden „die Erfüllung des Geſetzes und der Propheten", Mt. 5, 17, die Unverletzlichkeit des Geſetzes, v. 18. 19, das Bringen von Gaben auf den Altar, v. 23. 24; die Anerkennung des großen Raths (des Sanhedrin) als oberſten Gerichtshofes, v. 22, und Jeruſalems, als „der Stadt des großen Königs" (Gottes), v. 35; die Stellen über das Faſten, 6, 16—18 (vgl. Mt. 17, 21, mit Lc. 9, 42); die Worte: „dies iſt das Geſetz und die Propheten" am Schluſſe von Mt. 7, 12, vgl. Lc. 6, 31; die Empfehlung „guter Werke", Mt. 5, 16 und der „Gerechtigkeit", ein Wort, welches in dem Evangelium außer 1, 75, wovon ſpäter, nirgend vorkommt; kurz alles, was auf Erfüllung des Geſetzes Bezug hat, Mt. 5, 17—30; 33—43; 15, 3. 4. 6, Mc. 7, 1 f., mit Ausnahme allein der Stelle Mt. 5, 31. 32, eines Ausſpruchs, durch welchen eine geſetzliche Vorſchrift nicht erfüllt, ſondern aufgehoben wird, und welcher deshalb, nachdem er aus der Bergpredigt entfernt worden, anderwärts aufgenommen wird, Lc. 16, 18, wo von dem Ende des Geſetzes die Rede iſt, v. 16[1]). Ebenſo werden übergangen: Das Entrichten von Abgaben an den Tempel, Mt. 17, 24—27;

[1]) Nach der richtigen Lesart *τῶν λόγων μου* ſtatt *τοῦ νόμου* (Anmerk. des Ueberſetzers).

die Anerkennung des Sitzens „der Schriftgelehrten und Pharisäer auf Moses Stuhle" und die Ermahnung „auf ihre Worte zu hören", Mt. 23, 2. 3; die Erwähnung endlich des Tempels als des Hauses Gottes, v. 21, der Opfergaben, die der Altar heiligt, 23, 19. 20 (vgl. Lc. 11, 39 f.), und des „Sabbaths", Mt. 24, 20 (vgl. Mc. 13, 18; Lc. 17, 31).

b. Abänderungen. Man achte auf die Veränderungen der gesetzlich lautenden Worte „den Willen thun des Vaters in den Himmeln", Mt. 12, 50, in „das Wort Gottes", d. i. das Evangelium, „hören und thun", Lc. 8, 21, und auf die Abänderung derselben Worte Jesu, Mt. 7, 21, vgl. Lc. 6, 46, damit nicht gesetzliche Gerechtigkeit empfohlen scheine; womit die Auslassung der Bitte im Vater Unser „dein Wille geschehe", Mt. 6, 10b, vgl. Lc. 11. 2, in Verbindung steht.

2. Lc. 10, 25—37. Nach Mt. 22, 37. 38 lehrt Jesus selber, was Hauptsache im Gesetze ist. Bei Lucas wird dieser Ausspruch nicht Jesu, sondern einem Gesetzesgelehrten in den Mund gelegt, und der rechte Sinn des Gebots der Liebe, im Gegensatz zu der beschränkten Auffassung, in dem Gleichnisse vom barmherzigen Samariter erklärt[1]).

3. Lc. 12, 24. Im Gesetze gehören „die Raben" zu den unreinen Thieren, 3 Mos. 11, 15; 5 Mos. 14, 14. Der Pauliner verändert „die Vögel des Himmels", Mt. 6, 26, in „Raben", und erhebt hier nebenbei eine Demonstration gegen das jüdische Gesetz. Auch das durch das jüdische Gesetz als unrein angesehene ist, wie denn auch die heidnische Welt, ein Gegenstand der göttlichen Fürsorge[2]).

4. Lc. 5, 36. Auf dem Standpunkt des jüdischen Gesetzes darf das Fasten nicht unterlassen werden. Sich desselben enthalten, wäre auf jüdischem Standpunkt, so viel, als einen neuen Lappen auf ein altes Kleid setzen, oder neuen Wein in alte Schläuche thun, mit a. W., die alte gesetzgemäße Richtung erträgt solche Neuerungen nicht, ohne Gefahr zu laufen, sich selber zu beschädigen. Jesus nimmt hier den fastenden Pharisäer und Johannesjünger in Schutz. So Mt. 9, 16 und Mc. 2, 21. Lucas geht als Pauliner noch darüber hinaus, indem er hervorkehrt, daß auf evangelischem Standpunkt das alte, und so denn auch das gesetzliche Fasten, gänzlich hinwegfallen muß. Nicht nur paßt nicht ein neuer Lappen auf ein altes Kleid, sondern es zerreißt auch das neue Kleid (*καὶ τὸ καινὸν σχίσει*), von welchem ein Lappen entnommen wird[3]).

5. Lc. 8, 43. Die Unreinheit des Weibes, Mt. 9, 20. f., ist ein Symbol der Unreinheit Israels, von welcher die Genesung allein bei Jesu zu finden ist. Lucas nimmt auf der Fährte des Mc., 5, 26, diese Gelegenheit wahr, um bemerklich

---

[1]) S. 161.
[2]) S. 56.
[3]) S. 161 f.

zu machen, daß dieſe Frau „ihr ganzes Vermögen vergeblich an Aerzte verſchleudert hatte". Die jüdiſchen Meiſter waren nach dem Urtheil des Pauliners nicht im Stande geweſen, das unreine Iſrael zu erlöſen [1]).

6. Lc. 22, 19. 20. Nach Mt. 26, 17 f. und Mc. 14, 12 f. hat Jeſus das jüdiſche Paſſa gefeiert, ein Brauch, welcher, nach ſeinem Vorgange, auch bei den Judenchriſten fortbeſtand. Der pauliniſche Chriſt feiert kein anderes Paſſa, als in „den ungeſäuerten Broten der Wahrheit und Lauterkeit", 1 Cor. 5, 8. Der pauliniſche Evangeliſt hält die geſchichtliche Ueberlieferung feſt, aber es ſetzt Jeſus nach dem Paſſa (*μετὰ τὸ δειπνῆσαι*), nach Paulus, 1 Cor. 11, 23—25, ein neues Mahl ein zum Andenken an die Stiftung des Neuen Bundes. Jeſus hatte zwar als Iſraelit *κατὰ σάρκα* das geſetzliche Paſſa gefeiert, aber durch die Einſetzung des *δεῖπνον κυριακόν* das Paſſa für ſeine Anhänger aufgehoben [2]). Beachtung verdient hier auch das Prädicat „neu", welches Lucas, nach dem Vorgange des Paulus „dem Bund" bei Mt. und Mc. hinzufügt. Das Chriſtenthum iſt ja keine Fortſetzung des alten Geſetzesbundes, ſondern ein Neues.

7. Lc. 16, 16. Die Aufhebung des Geſetzes wird mit den Worten „das Geſetz und die Propheten ſind bis auf Johannes" ausgeſprochen; von da ab wird „ein jeglicher wie mit Gewalt zum Gottesreiche gedrängt". Dieſe Umänderung von Mt. 11, 12. 13 iſt beachtenswerth. Von Lc. 16, 17 ſoll ſogleich die Rede ſein. Eine Probe von Aufhebung des Geſetzes durch Jeſum liefert Lc. 16, 18, ein Wort, welches aus der Bergpredigt des Mt. weggelaſſen, hieher geſetzt iſt [3]).

8. Schließlich wird hier in Erinnerung gebracht, wie der Evangeliſt die bei Mt. 7, 23 abgewieſene *ἀνομία* in Schutz nimmt (ſ. oben S. 270), und zudem ſtatt der gewöhnlichen Bezeichnung *νομοδιδάσκαλοι* an mehreren Stellen die Benennung *νομικοί* „die Geſetzlichen" braucht, um nicht das Amt, ſondern das geſetzliche Gepräge dieſer Leute anzudeuten, Lc. 7, 30; 10, 25; 11, 45. 46. 52; 14, 3. Als ſolche werden ſie bei Lucas, im Unterſchiede von Mt. 23, nachdem die Phariſäer an die Reihe gekommen, Lc. 11, 39—44, insbeſondere angeredet, v. 45 f., und für die ärgſten Verkehrtheiten, die bei Matthäus von beiden gelten, insbeſondere allein verantwortlich gemacht. Sie legen

---

[1]) S. 166. Die ſymboliſche Bedeutung der Wunder verwehrt nicht den Evangeliſten, und auch nicht dem Lucas, dieſe und andere Erzählungen als geſchichtliche Thatſachen hinzuſtellen. Das Symboliſiren (ſ. Gal. 4, 21 f.; 1 Cor. 10, 2—4; 9, 10; Eph. 5, 31. 32; 1 Petr. 3, 20. 21), die Umbildung ſinnbildlicher Darſtellungen in wirkliche Vorgänge (vgl. Mc. 11, 12—14 mit Lc. 13, 6—9) und ſelbſt das Erdichten von Vorgängen, um Ideen auszudrücken (ſ. Joh. 2, 1—11; 19, 32—35), war derzeit an der Reihe. Dies zu beachten, iſt keine Erneuerung der alten allegoriſchen Auslegung, ſondern es ſtellt nur feſt, daß eine Anzahl evangeliſcher Berichte neben dem buchſtäblichen Sinn ein ſymboliſches Gepräge aufweiſen.

[2]) S. 174 f.

[3]) S. 273 und S. 49.

den Menschen schwere Lasten zu tragen auf, die sie selber mit ihren Fingern nicht anrühren, v. 46. Die Prophetenmörder nennt Jesus „ihre" Väter, v. 47. Sie haben den Schlüssel der Erkenntniß und während sie selber nicht eingehen, verschließen sie andern das Gottesreich, v. 52[1]).

c. Positive Aussprüche und Handlungen. 1. Lc. 13, 10—17. In dieser symbolischen Darstellung macht Jesus ein gekrümmtes und gebeugtes Weib (συγκύπτουσα), welche vom Satan 18 ($1^1/_2 \times 12$) Jahre gebunden war, von ihren Banden los. Die Ausdrücke selber weisen auf einen geistigen Sinn, und die Vergleichung mit dem Loslösen eines Ochsens oder eines Esels von der Krippe gestattet keinen Zweifel daran, daß der ursprüngliche Zweck der bei Lucas als Thatsache vorgestellten Darstellung dies ist, daß Jesus Israel, die Tochter Abrahams, die unter dem Joch des Gesetzes gekrümmte und gebeugte, die an das Gesetz, wie ein Lastthier an die Krippe gebundene, von ihren Banden befreit, gleich wie er „den Wassersüchtigen", Lc. 14, 2 f., das Sinnbild der kraftlosen Heiden, von dem Tode erlöst.

2. Lc. 17, 7—10; 18, 10—14. Die gesetzliche Werkheiligkeit wird von Jesu abgewiesen. „Wer alles thut, was er soll, ist nur ein unnützer Knecht." Auch in dem Gleichniß 18, 10—14 wird die pharisäische Werkheiligkeit nach dem Leben gezeichnet und verurtheilt.

B. Das Buch der Apostelgeschichte.

In der Apostelgeschichte wird eine solche gänzliche Aufhebung des Gesetzes nicht gepredigt. Hat Lucas aus schon angegebenen Gründen[2]) die den Abbruch und Wiederaufbau des Tempels betreffende Anklage bei Mt. als ein falsches Zeugniß entfernt, so nimmt der Verfasser der Ap.-Gesch. eine entsprechende Anklage in den Bericht von Stephanus auf, und nennt sie, eben wie Mt., ein „falsches" Zeugniß, indem seine conciliatorische Richtung ihm nicht zuließ, durch einen Pauliner Jesum als den, welcher „den Tempel abbricht und die von Moses überlieferten Sitten verändert" vorzuführen, Ap.-Gesch. 6, 11. 13. 14. Im dritten Evangelium findet, wie wir sahen, das Fasten keinen Platz; in der Ap.-Gesch. beobachten Paulus und die Seinen die jüdischen Festlichkeiten und das Fasten (λειτουργούντων δὲ αὐτῶν καὶ νηστευόντων), Ap.-Gesch. 3, 2; vgl. 14, 23. — In dem Evangelium dürfen die echten Jünger Jesu alles essen, was ihnen vorgesetzt wird, Lc. 10, 7. 8 (vgl. 1 Cor. 10, 27, wo sich dieselben Worte finden); in der Apostel-Geschichte hingegen unterwerfen sich Paulus und die paulinischen Gemeinen den Speisegesetzen, welche die jüdischchristliche kirchliche Versammlung festgestellt hat, Ap.-Gesch. 15, 23 f. 30; 16, 4. — In

[1]) S. 70.

[2]) S. oben S. 119.

dritten Evangelium hat das israelitische Passa seine bleibende Geltung verloren; in der Apostel-Geschichte steht bei Paulus das Fest der ungesäuerten Brodte in Ehren, während des Festes geht er nicht auf Reisen, 20, 6, und beeilt sich, auf das Pfingstfest in Jerusalem zu sein, v. 16. — Für den Pauliner im dritten Evangelium hat Jerusalem aufgehört „die heilige Stadt, die Stadt des großen Königs" zu sein (s. oben S. 273), Luc. 14, 9, vgl. mit Mt. 4, 5, und der Tempel hat seine Bedeutung verloren, wie denn selbst die universalistische Erweiterung des Ausdrucks Mc. 11, 17, *πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*, von Mt. 21, 13 den Worten Jesu zugetheilt, dem Pauliner (s. Lc. 19, 46) nicht behagen konnte; in der Ap.-Gesch. reist Paulus nach Jerusalem um „(in dem Tempel) anzubeten", 24, 11, tritt in derselben Absicht in den Tempel ein, 22, 17, vollzieht ein jüdisches Gelübde, 21, 26, und erklärt vor Festus, in Gegenwart der jüdischen Hohenpriester, daß er nichts gegen das Gesetz der Juden und gegen „den Tempel" vorgenommen, 25, 8. — Im dritten Evangelium wird alles, was gesetzlicher Frömmigkeit ähnlich sieht, bei Seite gestellt; in der Ap.-Gesch. erweist Paulus nicht nur dem jüdischen Gesetz hohe Achtung, selbst auch der Beschneidung, 16, 3, und läßt sich die Befolgung einiger alttestamentlichen Gebote gefallen, 15, sondern nimmt auch selber Theil an jüdischen Feierlichkeiten und Gelübden, 18, 18 (*εἶχεν εὐχήν*) (wofern nicht dies auf Aquila zu beziehen ist), und geht selbst so weit, auf den Rath des Jacobus, ein jüdisches Gelübde zu vollziehen und sein Haupt zu scheeren, Ap.-Gesch. 21, 23—26, um auszuweisen, daß an der Beschuldigung, als „predige er Abfall von Moses und Aufhebung der Beschneidung auch für die Juden"[1]), v. 21, „nichts sei, und daß auch er selber in Beobachtung des Gesetzes einhergehe" (*φυλάσσων τὸν νόμον*), v. 24. In Uebereinstimmung hiemit erklärt Paulus, um die Pharisäer zu gewinnen, vor dem Sanhedrin, daß er ein Pharisäer (vgl. Phil. 3, 5) sei, angeklagt wegen „der Hoffnung der Väter und der Auferstehung der Todten", auf welches Zeugniß hin die Pharisäer ihn freisprechen, 23, 1 f. Dasselbe bezeugt er zu Cäsarea: daß er „dem Gott der Väter diene", und „alles glaube', was im Gesetz und den Propheten geschrieben sei, daß er seine Hoffnung setze auf Gott eben wie die Juden selber, auf eine Auferstehung beider, der Gerechten und der Ungerechten", 24, 14—16, und wiederum: daß er „weder gegen das Gesetz der Juden, noch gegen den Tempel irgend sich vergangen habe", 25, 8; er wiederholt dasselbe in seiner Rede vor Agrippa, daß er vor Gericht gezogen sei, „wegen der Hoffnung auf die Verheißung, die den Vätern geschehen, deren

---

[1]) Mag Paulus, so viel die Geschichte aufweist, den Juden nirgend die Beschneidung verboten haben, so hob er sie doch als zur Seligkeit nothwendig sowohl für Juden als für die Heiden auf, Gal. 5, 2. 6. 11; 6, 13. 15, und sprach sogar über diese Sitte in verächtlicher Weise, Gal. 5, 12; Phil. 3, 2. 8.

Erfüllung die zwölf Geschlechter Israels durch Gottesdienst bei Tag und Nacht zu erlangen hofften," und erklärt nochmals zu Rom, vor den Obersten der Juden: „ich habe nichts gethan wider das jüdische Volk oder die väterlichen Sitten, und stehe hier in Ketten um der Hoffnung Israels willen," 28, 17—20. Man sieht, daß in diesem Buche der paulinische Verfasser beabsichtigt, nicht wie der dritte Evangelist, den antinomistischen Standpunkt des Paulus geltend zu machen, sondern die Befehdung des Gesetzes durch Paulus zu verbergen und zu streichen, und indem er Paulus als den, welcher selber an dem Gesetze hielt, darstellt, den Heidenapostel der jüdischchristlichen Partei annehmlich zu machen. Was Paulus insbesondere zu Jerusalem predigte, mag er der Sache nach haben sagen, zumeist die Messiaserwartung und die Auferstehung der Todten verkündigen können, aber das charakteristische seiner Predigt ist so ganz verwischt, daß jeder Christ aus den Juden und selbst der gottesfürchtige Pharisäer dasselbe hätte sagen können. Der Paulus der Apostelgeschichte ist nicht der Heidenapostel, sondern ein Paulus, welcher gänzlich auf das Niveau des jüdischen Christenthums zurückgebracht ist, wogegen der dritte Evangelist durchgängig sich sträubt.

§. 6.

Die Lehre von der Bekehrung, guten Werken und Glaube in beiden Schriften.

Der dritte Evangelist vermeidet in seiner Darstellung der Predigt Jesu alles, was auch nur von fern scheinen kann den „guten Werken" Werth beizulegen, vgl. Röm. 3, 12, 23. Alle Menschen sind Sünder, Lc. 13, 1—5; von den Seligpreisungen bei Mt. 5, 1 f. behält er denn auch allein diejenigen, die sich auf Arme, Hungrige, Betrübte uud Elende beziehen (6, 20—23) und übergeht die übrigen, welche das Gottesreich den Sanftmüthigen, den Barmherzigen, denen die reinen Herzens sind und den Friedensstiftern zusagen. Lehrt Jesus, Mt. 5, 45, daß Gott seine Sonne scheinen läßt über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte, so läßt Lucas an der entsprechenden gleichlautenden Stelle „die Guten" weg, spricht allein von „Undankbaren und Bösen", und setzt an Stelle der Liebe die „Barmherzigkeit" Gottes, 6, 35. 36. Ebenso vermeidet er den Ausdruck „Lohn" aus Mt. 5, 46 herüberzunehmen und setzt dafür „Gunst" (χάρις) 6, 32—34, ausgenommen v. 23, wo er aus leicht erklärlicher Unachtsamkeit das Wort „Lohn" zu verändern vergißt[1]); oder wo er, v. 35, das Wort „Lohn" gebraucht, beweist das Auslassen von „in den Himmeln" Mt. 5, 12; 6, 1, daß er keinen äußerlichen Lohn im Sinne hat, sondern allein den Lohn, welchen die Gotteskindschaft als solche mit sich führt. In

[1]) S. 46 f.

Uebereinstimmung hiermit wird zugleich erklärlich, weshalb er ebenfalls das anderweit pauliniſch lautende Gleichniß Mt. 20, 1 f., in welchem jeder der Arbeiter gleichen „Lohn" empfängt, v. 8, nicht in ſeine Schrift aufnimmt. Daß der Chriſt durch ſeine „guten Werke" Gott Ehre macht, Mt. 5, 16, übergeht der Pauliner gleichfalls: er vermeidet überall das Wort δικαιοσύνη, auch wo es Matthäus (5, 6. 10. 20; 6, 1) gebraucht um „die Gerechtigkeit" des Gottesreichs der phariſäiſchen entgegenzuſtellen, und läßt es an den Parallelſtellen weg (vgl. Lc. 12, 31 mit Mt. 6, 33; Lc. 6, 22 mit Mt. 5, 10; Lc. 7, 30 mit Mt. 21, 32). Das Evangelium iſt demgemäß nach Lucas nicht allein keine „geſetzliche oder äußerliche Gerechtigkeit, die an den Phariſäern verworfen wird, Lc. 18, 10—14, kein Thun desjenigen, was man den Geſetzen zufolge thun muß, 17, 10, ſondern auch ſelbſt in höherem Sinne iſt die Gerechtigkeit, als ein „Thun guter Werke" aufgefaßt, Mt. 5, 16, keine Bedingung, kein Mittel des Heils.

Setzte Paulus an die Stelle „der Werke", die Niemand vollbracht hat und als Sünder auch nicht vollbringen kann, den Glauben, ſo wird auch im dritten Evangelium der „Glaube" als die Gemeinſchaft mit Jeſu aufgefaßt, als das Eine was noth iſt, das beſte Theil, welches Maria erwählt, während Martha, die betriebſame Frau, die ſich um viele Dinge bekümmert und ſich über ihre Schweſter beklagt, unter ſie geſtellt wird, Lc. 10, 38—42. Der Glaube iſt es, den die noch immer werkheiligen Apoſtel bei ſich vermiſſen, Lc. 17, 5. 6 (vgl. auch Lc. 8, 25 mit Mt. 8, 26). In der Erklärung des Gleichniſſes von dem Säemann fügt Lucas den Worten „der Böſe kommt und raubt das in ſein Herz Geſäete," Mt. 13, 19, hinzu: „auf daß ſie nicht durch den Glauben ſelig werden" (Lc. 8, 12); den Ausdruck Mt. 13, 21, „er iſt es eine zeitlang" (πρόσκαιρος), Mt. 13, 21, verdeutlicht er durch „eine zeitlang glauben", 8, 13, und ſieht darin nicht nur ein Aergerniß, Mt. 13, 21, ſondern Abfall von dem Evangelium (ἀφίστανται). Wird der Richter, Mt. 25, 34 f., nach den Werken der Barmherzigkeit richten, die der Menſch gethan, ſo iſt bei Lucas das Erſte, wonach der Menſchenſohn bei ſeiner Zurückkunft fragen wird „der Glaube", Lc. 18, 8.

In der Apoſtelgeſchichte kommt auch der Glaube als Merkmal der Chriſten vor, 19, 2. 4, aber nicht in dieſem alles übrige ausſchließenden Sinne, in welchem ihn der Evangeliſt als das Eine Nothwendige darſtellt. In dieſer Schrift predigt nicht allein Petrus die Bekehrung als Bedingung der Erlöſung (μετανοήσατε — εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, 2, 38; 3, 19; 5, 31; 11, 18), ſondern dieſelben Begriffe ſind auch dem Paulus eigen, 20, 21 und 26, 20, wo er in ſeiner Rede vor Agrippa ſich darauf beſchränkt zu bezeugen, daß er in Damascus, zu Jeruſalem und in ganz Judäa, und ebenſo auch den Heiden verkündigt habe, daß ſie ſich zu Gott bekehren und „der Bekehrung gemäße rechtſchaffene Werke" thun ſollten; eine Ausdrucksweiſe, die in der jüdiſchen Ueberlieferung auch ſchon Johannes dem Täufer eigen war, Mt. 3, 8. Auch der Heide Cornelius ſteht nach dem Urtheil des Verfaſſers hochangeſchrieben bei

Gott, weil er, ein Proselyt des Judenthums, „viele Almosen dem Volke gab", 10, 2. 4. 31, und „ein (gutes) Zeugniß bei dem ganzen Volke der Juden hatte", v. 22. 35, wobei bemerkt wird, daß in jedem Volke, wer Gerechtigkeit übt, Gott wohlgefällig sei (vgl. hiermit weiter, was von den guten Werken der jüdischen Tabitha bezeugt wird, 9, 36). Selbst inmitten der Heiden besteht die Predigt des Paulus noch beständig in nichts anderem, als in der Verkündigung des wahren Gottes und in der Ermahnung, daß alle Menschen sich bekehren, mit Hinweisung auf Jesus, den zukünftigen Richter, 17, 31. Wer erblickt hierin die Glaubenspredigt des Paulus? Besteht selbst der Glaube, wo er zur Sprache kommt, wohl in irgend anderem, als eben der Glaube der jüdischchristlichen Gemeine, 15, 5, nämlich in gläubiger Annahme des gepredigten Worts, 13, 48; 14, 1; 2, 44; 4, 4; 15, 7, einem Halten an der Lehre der Apostel, 2, 42; 6, 7; 8, 8—14; 13, 8; 17, 12. 34, einem Glauben an Jesus, 5, 14; 18, 8, einem Glauben, d. i. Vertrauen auf ihn, ἐπὶ τὸν κύριον, 22, 19, vgl. 16, 15, zumeist auf Grund eines vollbrachten Wunders, 3, 16; 9, 42; 13, 12; 14, 9; 16, 31? Selbst die seltneren Ausdrücke πιστεύειν und πίστις εἰς, 19, 4. 5; 24, 24; 26, 18 bezeichnen nicht eben sonderlich mehr, als das gläubige Bekenntniß, daß Jesus der Christus ist. Auch das Glauben und der Glaube ist deshalb in der Predigt des Paulus der Apostelgeschichte kein anderes, als in dem jüdischchristlichen Typus, und ermangelt der Innigkeit des Lebens im Glauben, wie es von Paulus und dem paulinischen Evangelisten, im Gegensatze zu einem Seligwerden durch gute Werke, hervortritt.

§. 7.

Die Rechtfertigung nach beiden Schriften.

Nach Lucas giebt es bei Gott keine Rechtfertigung auf Grund guter Werke. Nicht der werkthätige Diener des Gesetzes, der Pharisäer, sondern der bußfertige Zöllner, der, als Sünder, Gottes Gnade anruft, geht gerechtfertigt hinab in sein Haus (δεδικαιωμένος παρ' ἐκεῖνον), 18, 10—14 (vgl. 17, 10), 16, 15 und wird, obschon von den Juden in die Kategorie der „Sünder" gesetzt, von Jesu ein „Sohn Abrahams" genannt, 19, 9. Der Mensch hingegen, der das Gesetz vollbringt, thut nur was er muß und ist ein unnützer Knecht, 17, 7—10. Der dritte Evangelist stellt sich hier ganz auf den Standpunkt des Paulus. Auch der Verfasser der Apostelgeschichte läßt den Paulus die Rechtfertigung verkündigen, aber in einer Weise, die ersehen läßt, daß er den vollen Gehalt des paulinischen Lehrstücks nicht auffaßt. Sein Paulus predigt Rechtfertigung für die Gläubigen von allen Sünden, von welchen der Israelit durch das mosaische Gesetz nicht gerechtfertigt werden konnte, 13, 39. Das Wort „rechtfertigen" nimmt er herüber, aber im Grunde verkündigt Paulus nichts anderes, als völlige Vergebung der Sünden für den, welcher Christum annimmt, dasselbe

also, was das jüdischchristliche Evangelium zusagt, Ap.-Gesch. 2, 38. Die Worte ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται, besagen, nach ihrem nächstgelegenen Sinn, daß, während auf gesetzlichem Standpunkt wohl für einige aber nicht für alle Uebertretungen Vergebung und Freisprechung zu erlangen war, der Gläubige hingegen von allen Sünden gerechtfertigt wird. Nach dem wahren Paulus ist auf gesetzlichem Standpunkt gar keine Rechtfertigung möglich, und auch bei dem dritten Evangelisten helfen dem Pharisäer alle seine guten Werke nichts. Nicht er, sondern der Sünder wird von Gott gerechtfertigt[1]).

§ 8.

Die Person Christi, nach beiden Schriften.

Der dritte Evangelist, obgleich er eben wie Paulus, Röm. 1, 4; 9, 5, die jüdischchristliche dogmatische Ueberlieferung der Abstammung Jesu, als des Christus, von David als Thatsache festhält, charakterisirt sich jedoch dadurch, daß er auf diese Abstammung nicht weiter Werth legt. Jesus ist bei Paulus der Sohn Davids und aus den Vätern geboren, „nach dem Fleisch", aber seinem Wesen nach, „nach dem Geist", ist er der Sohn Gottes. Was bei der jüdischen Partei Hauptsache ist, ist im Paulinismus nichts weiter als geschichtliche Thatsache, lediglich zur Kenntniß des Christus κατὰ σάρκα gehörig, 2 Cor. 5, 16. Dieselbe Wahrnehmung machen wir im dritten Evangelium. Die aus dem A. T. im Matthäusevangelium dafür, daß Jesus der von den Propheten angekündigte König aus dem Geschlechte Davids ist, angeführten Beweisstellen, finden sich bei Lc. nicht. Man vergleiche Lc. 4, 40. 41 mit Mt. 8, 17 (Jes. 53, 4); Lc. 4, 31 mit Mt. 4, 13—16 (Jes. 9, 1 f.); Lc. 8, 1 mit Mt. 13, 35 (Ps. 78, 2); Lc. 19, 30—33 mit Mt. 21, 4. 5 (Zach. 9, 9); Lc. 23, 1 mit Mt. 27, 9 (Zach. 11, 13). Heißt Jesus, Mt. 9, 27; 12, 23; 15, 22, der Sohn David's, so werden diese Stellen bei Lc. entweder übergangen, oder, wie Lc. 19, 38 aus Mt. 21, 9 ausgeschieden, und nur Einmal, Lc. 18, 38. 39, beibehalten, um dem jüdischen Blinden den Zachäus, den Typus des Paulinismus, Lc. 19, 1 f. entgegenzustellen[2]). In dem Geschlechtsregister, Lc. 3, 23—28, stammt Jesus von David ab, aber nicht mittelst der Reihe, der israelitischen Könige, wie Mt. 1, 1 f., sondern mittelst einer andern, nicht königlichen Linie von Vorvätern, während das Register nicht nur bis zu Abraham, sondern höher hinauf zu Adam und so zu Gott aufsteigt, zum Beweise, daß Jesus, als Sohn Gottes, der Menschheit und nicht nur Israel angehört[3]). Scheint bei Mt. 22,

---

[1]) Siehe über die Worte κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον, Lc. 18, 4 oben S. 219.

[2]) S. 170.

[3]) S. 192.

44—45, die Berufung auf Pſ. 110, 1 anzeigen zu ſollen, daß der Chriſtus mehr iſt als ein Sohn Davids (wenn David ihn Herr nennt, wie kann er dann Davids Sohn ſein? v. 45[1]), ſo liegt bei Lucas 20, 44, ebenwie Mc. 12, 37[2]), durch Umſtellung von υἱὸς αὐτοῦ in αὐτοῦ υἱός, der Nachdruck auf αὐτοῦ (David) und nicht auf „Sohn" und hat den Zweck, nachzuweiſen, daß David ſelber, indem er den Meſſias „Herr" nennt, den Beweis liefert, daß der angekündigte König nicht ſein (Davids, ſondern Gottes) Sohn ſein wird[3]). Der altteſtamentliche Meſſiastypus iſt denn auch, nach Lucas, nicht der davidiſche König, ſondern „der Knecht Gottes" des Deutero-Jeſajas: man vergleiche Lc. 3, 4—6 (Jeſ. 49, 3) mit Mt. 3, 2 f., Mc. 1, 5 f.; Lc. 18, 31 mit Mt. 20, 18, Mc. 10, 32 f., und achte weiter auf Lc. 24, 26. 27; 4, 17—21 (Jeſ. 61, 1 f.), und auf das Wort am Kreuz, Lc. 23, 34 (Jeſ. 53, 12[4]), mit Weglaſſen des aus Pſ. 22, 1 entlehnten Wortes am Kreuz, Mt. 27, 46, Mc. 15, 34. Vor allem tritt dieſe chriſtologiſche Differenz bei Vergleichung von Lc. 22, 66—68 mit Mt. 26, 63 f. hervor. Bei Mt. 26, 64, Mc. 14, 62, giebt Jeſus auf die Frage des Hohenprieſters, ob er der Chriſtus iſt, die bejahende Antwort ohne einigen Vorbehalt; bei Lc. hingegen ſchwankend, 22, 66. 67, antwortet aber auf die darauf folgende Frage, ob er denn (wofern er ſich nicht ohne Vorbehalt den Chriſtus nennen will) der Sohn Gottes iſt, gerade heraus, daß er es wirklich iſt, v. 70. Der Pauliner erkennt wohl Jeſum als den Chriſtus an, aber nicht in der Bedeutung, welche der jüdiſche Hoheprieſter dieſem Ehrennamen beilegt, ſondern, wie Paulus, nur in dieſem Sinne, daß er der Sohn Gottes iſt (nach dem Geiſt[5]).

Von dieſer Auffaſſung des Chriſtus unterſcheidet ſich die Chriſtologie des Verfaſſers der Apoſtelgeſchichte. Bei ihm wird Jeſu nicht nur, ohne irgend einen Widerſpruch von Seiten des Verfaſſers, von den Juden-Apoſteln als dem Sohne Davids gehuldigt, Ap.-Geſch. 15, 16, der, weil er wußte, daß Gott ihm mit einem Eide geſchworen hatte, daß er aus ſeiner Abſtammung den Chriſtus ſollte auf ſeinem Throne ſitzen ſehen, prophetiſch auch ſeine Auferſtehung in Pſ. 16, Ap.-Geſch. 2, 25—32, und ſeine Erhöhung zur rechten Hand Gottes in Pſ. 110, Ap.-Geſch. 2, 34—36, angekündigt (vgl. was über Lc. 22, 66—70 angemerkt iſt) und ebenſo den Widerſtand, welchen er, als Gottes geſalbter König finden werde, dargeſtellt hatte, in Pſ. 2, 1 f., Ap.-Geſch. 4, 25—28, — ſondern auch der Paulus der Apoſtelgeſchichte hält ſich, im Unterſchiede von dem dritten Evangeliſten, an denſelben jüdiſchchriſtlichen Lehrtypus. Auch er beruft ſich, Ap.-Geſch. 13, 33. 34. 36. 37, auf Pſ. 2, 7 und auf Pſ. 16, 10, in derſelben

[1]) S. das älteſte Evangelium, S. 144. [2]) Ebenda.
[3]) S. oben 172.
[4]) S. 81.
[5]) S. 179.

Weise wie Petrus, Ap.-Gesch. 2, fügt noch Ps. 89, 2 hinzu, und verwendet selbst einen Ausspruch des Deutero-Jesajas, 55, 3, in welchem von einem Messias aus Davids Stamm keine Rede ist, nach der Uebersetzung der LXX, für seine Verkündigung, daß „Gott aus dem Samen Davids, nach seiner Verheißung, Jesum als den Heiland Israels hat hervorgehen lassen," Ap.-Gesch. 13, 22. 23. 34. Die Abstammung des Messias von David, welche in der Christologie des Paulus und Lucas Nebensache ist und unwesentlich, ist im Paulinismus des Verfassers der Apostelgeschichte, eben wie im Matthäus-Evangelium, Hauptsache. Der Christus ist ihm, ganz in Uebereinstimmung mit der jüdischen Christologie, das verheißene und durch die Propheten angekündigte Reis aus Davids Geschlechte.

§. 9.

Das Kreuz und die Auferstehung Jesu nach beiden Schriften.

Der Kreuzestod Jesu, für das jüdische Volk ein Hinderniß für die Anerkennung Jesu als des Messias, 1. Cor. 1, 23, blieb dies auch für die Zwölfe und die ersten Christen aus den Juden, jedoch mit diesem Unterschiede, daß das Aergerniß in dieser Thatsache durch seine Auferstehung aufgehoben war. Die Juden hatten Jesum gekreuzigt, aber Gott hatte ihn erhöht und zu einem Herrn und Christus gemacht, Ap.-Gesch. 2, 23—36. Erst Paulus sah in dem Kreuz keinen Anstoß, der durch eine äußerliche Wiederherstellung der Ehre von seiten Gottes hinweggenommen war, sondern „die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes". Das Sterben Jesu war ja, wie er es würdigte, eine sittliche That und, als solche, die nothwendige Bedingung für die Herrscherwürde Christi, indem es sein Sieg war über das Gesetz, die Sünde und den Tod, Röm. 6, 10; 7, 4. 6; 8, 3. Jesus ist, nach Paulus, der Christus, nicht trotz des Kreuzes, sondern durch das Kreuz, und die Reproduction seiner im Kreuzestode erwiesenen sittlichen Kraft in den Gläubigen, Gal. 2, 20; 6, 14; Röm. 6, 3—11, ist auch für sie der Weg zur Herrlichkeit, 1 Cor. 15, 56. 57. Er ist mit Christus gekreuzigt und Miterbe seiner Herrlichkeit, Röm. 8, 17. Ist der Tod der Sünde Sold, Röm. 6, 23, so wird ihre Macht durch Jesum, den Ueberwinder der Sünde, zu nichte gemacht, 1 Cor. 15, 26, und seine Auferstehung wird so der Beweis, daß er, der Ueberwinder des Todes und des Todtenreichs, der Sohn Gottes ist, nach dem Geist, Röm. 1, 4.

Dieselbe Vorstellung von Jesu Tod und Auferstehung in der Hauptsache treffen wir im dritten Evangelium an. Für die Zwölf bleibt das den Siebzig geoffenbarte Mysterium des Kreuzes, Lc. 10, 21, fortwährend ein unverstandenes Geheimniß, ungeachtet Jesus wiederholt auf die Bedeutung seines Todes hingewiesen hatte, Lc. 9, 22. 45; 18, 31—34; 22, 37. 38. Die Apostel stehen auf dem Kreuzeshügel von ferne, 23, 49, halten, ungeachtet der Engel auf den Knecht Gottes des Jesajas hingewiesen hatte, Lc. 24, 7, die Nachricht von seiner Auferstehung für leeres Gerede, 24, 10. 11, werden erst durch die materiellsten

Beweise überzeugt von seinem Auferstehen, v. 36—43. Der paulinische Evangelist hingegen ergründet das Kreuzesmysterium, sieht mit Paulus, 1 Cor. 11, 23 f., in dem Blute des Kreuzes die Befestigung des neuen Bundes, und läßt, in Verbindung hiemit, Jesum das Mahl zu seinem Gedächtniß an die Stelle des jüdischen Passa setzen, Lc. 22, 19. 20. Von großer Bedeutung ist auch in diesem Evangelium die Erzählung von den Emmauswanderern, den Typen der paulinischen Gläubigen. Auch sie sind anfangs niedergeschlagen durch den Tod des Herrn, aber ihr Glaube an den lebenden Herrn wird nicht dadurch geweckt, daß sie sich überzeugen, ihn in Fleisch und Bein vor sich zu sehen, und ihn essen zu sehen, sondern durch die Erinnerung an ihn, den Propheten, mächtig in Worten und Thaten, und durch die Unterweisung, die sie von dem Unbekannten über den eigentlichen Sinn der Schrift erhalten, und durch welche ihnen klar wird, daß der Christus hatte leiden müssen um zu seiner Herrlichkeit einzugehen. So entbrennen in ihnen die Herzen, und als der Fremde im Brechen des Brodtes dieselbe Handlung verrichtet, durch welche der gestorbene Meister sinnbildlich seine Jünger in die wahre Bedeutung des Mysteriums des Kreuzes eingeführt hatte, da werden ihre Augen geöffnet und sie erkennen ihn, den Lebenden, wurde er auch von da an unsichtbar für ihr leibliches Auge[1]).

Von dieser geistigen Auffassung des Kreuzes und der Auferstehung des Herrn findet sich in der Apostelgeschichte keine Spur. Auf die Emmausgänger wird nirgend, ebensowenig wie auf die siebzig Jünger, angespielt. Das Kreuz ist hier, wie schon gesagt, nicht die sittlich nothwendige Bedingung für den Christus um in seine Herrlichkeit einzugehen, sondern lediglich eine Freveltat der Juden, die mit den Heiden wider den Herrn und seinen Gesalbten sich zusammengethan, Ap.-Gesch. 4, 25—28, und seine Auferweckung von den Todten ist eine That Gottes, welche die geschändete Ehre des Messias aufrecht erhält. Seine Auferstehung ist so auch kein nothwendiger sittlicher Erfolg seines Sterbens, dessen Wahrheit der Gläubige wahrnimmt, auch ohne ihn mit den leiblichen Augen zu sehen, sondern ein sichtbares zweites Leben auf Erden während vierzig Tagen, während deren sich Jesus an „gewissen Kennzeichen" den Seinigen zu erkennen giebt, Ap.-Gesch. 1, 3, und die Apostel, ganz wie früher, mit ihm essen und trinken, Ap.-Gesch. 10, 41. Seine Auferstehung ist keine Verherrlichung seines gestorbenen irdischen Leibes, sondern eine Auferstehung seines Fleisches, welches die Verwesung nicht gesehen hat, Ap.-Gesch. 2, 31. Diese sinnliche Darstellung, die im dritten Evangelium, eben wie im vierten das Auftreten des Thomas, als jüdisches Gegenstück gegen die Art und Weise dient, auf welche die wahren Christen, namentlich bei Lucas die zwei Typen der Heiden, zum Glauben gebracht werden, stellt sich in der Apostelgeschichte als des Verfassers eigene Meinung dar, und wird dann von ihm ganz ebenso dem Paulus zugeschrieben, welcher, 13, 31,

[1]) S. 201.

eben wie der Verfasser selber, 1, 3, Jesum vorführt als den, der „viele Tage von denen, welche mit ihm von Galiläa nach Jerusalem hinaufgegangen und bei dem Volke seine Zeugen waren, gesehen worden," und ganz wie Petrus, Ap.-Gesch. 2, 31, aus Ps. 16 den Beweis entnimmt, „daß sein Fleisch die Verwesung nicht gesehen hat," v. 35—37.

§. 10.

Die Lehre von der Erlösung, nach beiden Schriften.

Von der Lehre, in welcher sich bei Paulus alles zusammenfaßt, der Versöhnung der Sünden durch das Kreuz, welche schon in jüdischchristlichen Schriften, wie Offenb. 1, 5; 7, 14 und Mt. 20, 28, nicht fehlt, und von der Stiftung eines Neuen Bundes durch das Blut Christi, welche der dritte Evangelist von Paulus entlehnte, findet sich in der Apostelgeschichte nichts. Der Tod Christi hat, als solcher, keine Bedeutung für das christliche Leben. Was der Tod Jesu zu vernichten drohte, empfängt der Christ trotz des Kreuzes von dem Verherrlichten, Ap.-Gesch. 2, 33; 5, 31, nämlich „die Bekehrung und die Vergebung der Sünden." Auch der Paulus der Apostelgeschichte geht nicht weiter. Dadurch, daß Gott Jesum auferweckt hat, wird die Vergebung der Sünden verkündigt, 13, 38; das ist alles, was Paulus zu Antiochien über die Erlösung des Sünders durch Christus zu sagen wußte, und vor Agrippa geht er ebenso nicht weiter als zu bezeugen, daß der Christus hatte leiden müssen und von den Todten auferweckt war, um dem Volk und den Heiden „ein Licht zu verkündigen", 26, 23. Daß die Vergebung der Sünden nicht lediglich wegen des Verherrlichten verkündigt wird, sondern auf einer Sühne für die Sünden beruht, worauf der dritte Evangelist, mag er auch, aus sehr natürlichen Ursachen, das Kreuz nicht nennen, durch den Gebrauch der Worte ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ, Lc. 18, 13, hindeutet, davon ist in der Apostelgeschichte nirgend die Rede. Etwas mehr paulinisch lautet die Aussage vor den ephesinischen Presbytern zu Milet: „Daß der Herr sich die Gemeine durch sein Blut erworben hat," Ap.-Gesch. 20, 28. In welchem Sinne jedoch dieses Wort aufzufassen, wird nicht deutlich, und es läßt sich bezweifeln, ob diese Worte, welche überdies zum Berichte eines Reisegefährten des Paulus gehören, im Sinne des Verfassers mehr besagen, als daß Jesus, nachdem er gestorben, als der erhöhte Christus, aus den Gläubigen eine Gemeine sich zum Eigenthum erworben hat. Vergl. Ap.-Gesch. 2, 33—47.

§. 11.

Die Auferstehung der Todten, nach beiden Schriften.

Die vor dem Exil in Israel unbekannte Lehre von dem ewigen Leben, tritt später in der Form einer Auferstehung oder Rückkehr der Verstorbenen aus dem

Schéol oder Hades auf, erstreckt sich aber, mit Ausnahme von Daniel 12, 2, ausschließlich auf die Frommen in Israel. Die Gottlosen stehen nicht auf, 2 Macc. 7, 14, sondern bleiben im Hades. Dasselbe lehrten die Pharisäer, nach Josephus B. J. II, 8, 14; Ant. XVIII, 1, 3, und auch Josephus selber, B. J. III, 8, 5. Nach Mt. 22, 31. 32 lehrte auch Jesus keine Auferstehung, als nur für diejenigen, welche, gleich den Erzvätern, in ihrem Leben Gott angehörten. Paulus spricht ebenfalls allein von der zukünftigen Auferstehung der Gläubigen (ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, 1 Cor. 15, 23, vgl. v. 18, 19. 42—49. 56. 57). Sie werden, wie sie alle in Adam sterben, lebendig gemacht werden in Christo, v. 22, wo der Zusammenhang mit v. 18, der Ausdruck „in Christo", d. i. in Kraft ihrer Gemeinschaft mit Christo, die Gegensätze Auferstehung und Tod = Verderben, eben wie das Vertauschen des ἀναστῆναι mit ζωοποιεῖσθαι, v. 21. 22 (vgl. Röm. 8, 10—13) beweisen, daß hier allein von der Auferstehung der Gläubigen die Rede ist, worauf dann, nachdem Jesus, der zur Rechten Gottes erhöhte Himmelskönig, jeden Widerstand gegen das Gottesreich überwunden und bei seinem Kommen, durch die Auferweckung der Seinen, auch die Herrschaft des Todes für immer wird vernichtet haben, das Ende der gegenwärtigen Weltzeit (αἰὼν οὗτος) und der Christusregierung (δεῖ γὰρ u. s. w.) folgen, das Gottesreich anfangen und Gott „alles in allen" sein wird, v. 24—28. Im vierten Evangelium wird ebenso die Auferstehung, obschon im geistigen Sinn und beginnend schon in diesem Leben, ausschließlich als das Vorrecht der Gläubigen dargestellt. Die Auferstehung ist der Uebergang, mittelst des Glaubens, aus dem Tode in das Leben, 5, 24. 25; 11, 25. 26; 6, 39. 40. 44. 54. Die Gottlosen hingegen bleiben dem Tode und dem Verderben zur Beute, Joh. 3, 36 (vgl. 1 Joh. 3, 19) [1]).

Der dritte Evangelist hält sich bei Paulus in seiner Vorstellung von der Auferstehung. Was Jesus schon bei Mt. und Mc. gelehrt hatte, wird von Lucas noch deutlicher in dem, was er den Worten Jesu hinzufügt, ausgesprochen. Die Auferweckten „leben Gott", Lc. 20, 38, und die, welche an der zukünftigen Weltzeit (ὁ αἰὼν ἐκεῖνος) und an der Auferstehung der Todten Theil erhalten, sind nur die, welche „des würdig geachtet werden" (τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν καταξιωθέντες), v. 35, mit Ausschluß also derer, welche des nicht würdig geachtet werden. Auch sind sie deshalb „Söhne Gottes", weil sie „Kinder der Auferstehung" sind, v. 36. Hiemit stimmt überein, was Lucas anderwärts Jesum über die ἀνάστασις, als „eine Auferstehung der Gerechten" sagen läßt, L. 14, 14. Diese Auffassung entspricht denn auch ganz dem ursprünglichen Begriff der Sache. Die Auferstehung ist, ihrem Begriffe nach, der Uebergang zu dem „ewigen Leben", welches überall im N. T. als das Vorrecht allein der frommen Gottesverehrer beschrieben wird. Allein diese sollen auferstehen, und hieraus erklärt sich sofort,

[1]) Ueber Joh. 5, 28. 29 siehe des Verf. Evang. nach Joh. S. 124 f. der Uebersetzung.

daß Jesus, als der Gerechte vor allen, nicht im Tode geblieben, und durch seine Auferstehung den Beweis geliefert hat, daß er, der Ueberwinder des Hades, der Sohn Gottes war nach dem Geist, Röm. 1, 4. Die Auferstehung der Todten ist somit, nach Paulus, nicht schlechthin ein zweites Leben, sondern ein zweites Leben, welches in der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus seinen Grund hat, ein *συνεγείρεσθαι, συζωοποιεῖσθαι, συζῆν, συνδοξάζεσθαι, συγκληρονόμους εἶναι* mit Christo, Röm. 4, 4. 5. 8; 8, 11. 17; 1 Cor. 6, 14; 2 Cor. 4, 14; vgl. Col. 3, 1. 3. 4, Eph. 2, 6.

Mit dieser paulinischen Auffassung, die, wie wir sehen, auch dem dritten Evangelisten eigen ist, reimt sich nicht, was der Verfasser der Apostelgeschichte den Paulus von einer Auferstehung beider der Gerechten und der Ungerechten 24, 15 sagen läßt. Diese Vorstellung, welche, ausgenommen Offenb. 20, 5 und an der wahrscheinlich interpolirten Stelle Joh. 5, 28. 29, nirgend vorkommt, beweist, daß dieses Buch zu den spätest veröffentlichten Schriften des N. Ts. gehört und nicht von derselben Hand sein kann, welche das dritte, auch hinsichtlich der Auferstehung paulinische, Evangelium verfaßte.

§. 12.

In welchem Verhältnisse stand der Verfasser der Apostelgeschichte zu dem dritten Evangelium?

A. Uebereinstimmende Stellen.

Erweckt die Verschiedenheit des dogmatischen Standpunkts beider Verfasser auf der einen Seite begründeten Zweifel gegen die Identität beider, so ergeben andererseits die Anspielungen in der Apostelgeschichte auf Stellen des Evangeliums und die Uebereinstimmung des beiderseitigen Sprachgebrauchs, daß beide Schriften sich in enger Verbindung mit einander befinden. Hinsichtlich des Thatsächlichen, worauf die Apostelgeschichte Bezug nimmt, hat man mit Recht auf Ap.-Gesch. 1, 1 vgl. mit Lc. 1, 1; Ap.-Gesch. 1, 4 mit Lc. 24, 49; auf Ap.-Gesch. 1, 9 mit Lc. 24, 51; auf Jerusalem den Schauplatz der Erscheinungen des auferstandenen Jesus, nach beiden Schriften, im Gegensatz zu Galiläa bei Mc. und Mt. hingewiesen; ferner auf Jerusalem als die Stätte, von wo die Verkündigung ausging, Ap.-Gesch. 1, 8^{b} vgl. mit Lc. 24, 47^{b}; auf Ap.-Gesch. 1, 5 und 13, 25 mit Lc. 3, 16; auf Ap.-Gesch. 1, 12 mit Lc. 24, 52; auf Ap.-Gesch. 1, 14; 2, 46 mit Lc. 24, 53; auf Ap.-Gesch. 1, 13 mit Lc. 6, 14—16; auf Ap.-Gesch. 4, 27 mit Lc. 23, 6—12; auf Ap.-Gesch. 4, 6 mit Lc. 3, 2; auf Ap.-Gesch. 5, 37 mit Lc. 2, 1; auf Ap.-Gesch. 7, 59. 60 mit Lc. 23, 34. 46. Aus diesen Uebereinstimmungen kann jedoch die Identität der Verfasser erst dann abgeleitet werden, wenn sich dagegen weiter keine begründeten Bedenken ergeben. In letzterem Falle braucht die besagte Uebereinstimmung nichts anderes zu beweisen, als daß der später Schreibende (der Verfasser der Apostelgeschichte) das Werk des Evangelisten

gebraucht hat, und gewollt, daß das seinige für eine Fortsetzung des Lucas von dessen Hand hat gelten sollen. Ueberdies ist diese Uebereinstimmung, obschon groß genug die Verwandtschaft beider Verfasser zu beweisen, bisweilen nur so scheinbar, daß aus der Vergleichung beider Texte eher zum Nachtheil als zu Gunsten der Identität beider geschlossen werden kann.

1. Das dritte Evangelium berichtet keine sichtbare Himmelfahrt Jesu, es will mit dem διέστη ἀπ' αὐτῶν, 24, 51, nichts anderes als ein plötzliches Verschwinden Jesu bezeichnen; vgl. ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν, v. 31, 36. Die ἀνάλημψις Jesu Lc. 9, 51 ist auch kein sichtbares gen Himmel fahren, vgl. 1 Tim. 3, 16 und Joh. 6, 62; 20, 17. Der Verfasser der Apostelgeschichte hingegen erzählt diesen Vorgang 1, 9 umständlich, und zwar so, daß während Jesus, dem Evangelisten zufolge, schon am Tage seiner Auferstehung, zufolge des Berichts der Apostelgeschichte erst vierzig Tage später, 1, 3, die Erde verläßt. Im Evangelium führt Jesus die Seinen bis nach Bethanien und nimmt segnend von ihnen Abschied, 24, 51: in der Apostelgeschichte ist nicht Bethanien, sondern bestimmter der Oelberg genannt, und es folgt auf die Himmelfahrt die Erscheinung zweier Engel, welche den Aposteln die Wiederkunft Jesu verkündigen, 1, 10. 11. Von geistigen Erscheinungen, bei welchen Jesus ebenso unerwartet kommt, als verschwindet, Lc. 24, 15. 31, ist während der vierzig Tage Ap.-Gesch. 1, 3 ff. nichts gesagt.

2. Die vermeintliche Uebereinstimmung von Ap.-Gesch. 1, 5 mit Lc. 3, 16 ist nur scheinbar und das daselbst befindliche Citat eine dürftige Verwendung von Lc. 3, 16 auf die Ausgießung des h. Geistes auf die Apostel, welche nach Ap.-Gesch. 2, 1 f. statt hatte. Genauer ist die Anführung desselben Citats, Ap.-Gesch. 13, 25, in der Rede des Paulus. Aber auch da läßt sich die Hand eines späteren Commentators des Lucas nicht verkennen. Daß Johannes diese Worte am Ende seiner Laufbahn (ὡς ἐπλήρου ὁ Ἰωάννης τὸν δρόμον) redete, will der Evangelist nicht sagen, sondern es wird vom Verfasser der Apostelgeschichte mit Unrecht eingefügt, in Folge willkürlicher Zusammenstellung des Berichts von der Gefangennahme des Johannes, Lc. 3, 18—20, mit seiner Predigt; einem Bericht, welchen der Evangelist aus Mt. 14, 3 f. zwischen den Bericht von der Predigt des Johannes, Mt. 3, 1—12, und der Taufe Jesu, Mt. 3, 13, einreihte, um alles, was auf das Leben des Täufers Bezug hatte, zusammenzustellen[1]). Ebenso haben die Frage des Johannes: „wer denkt ihr, daß ich bin?" und die darauf folgende Verneinung „ich bin es nicht", Ap.-Gesch. 13, 25, welche bei dem Evangelisten nicht gefunden werden, ganz die Art einer Erweiterung oder Epexegese des Lucastextes durch einen späteren Verfasser. Der Evangelist berichtet nichts anderes, als daß die Volksmenge bei sich überlegte, ob Johannes vielleicht der Christus sein möge. Der Verfasser der Apostelgeschichte läßt Johannes, ohne irgend vorgängige Veranlassung fragen, für wen

[1]) S. oben S. 68.

sie ihn hielten, und, ohne auf die Antwort zu warten, die Verneinung aussprechen, daß er nicht Christus ist. Man vergleiche hiermit die Weise, wie von Justinus[1]), Dial. 88, und auch von dem vierten Evangelisten, Joh. 1, 19 f., von Lc. 3, 15. 16 Gebrauch gemacht ist, und beachte die Steigerung in der Darstellung. Aus Mt. und Mc. ergiebt sich lediglich, daß Johannes sich nicht für den Christus ausgab. Nach dem dritten Evangelisten hegt das Volk bei sich die Vermuthung, daß vielleicht Johannes der Christus sei, und dies wird von Johannes indirect verneint, v. 16. Bei Justinus ist die Verneinung direct. In der Apostelgeschichte ergreift Johannes selber die Initiative, indem er die Menge befragt, für wen sie ihn halten und spricht danach die Verneinung aus. Bei dem vierten Evangelisten endlich wird die Verneinung auf Anlaß einer Gesandtschaft ausgesprochen, die zu Johannes kam um zu fragen, wer er sei, 1, 19. 20. Man achte ferner auf die Veränderung des bei Lucas gewöhnlichen ἱκανός, Lc. 3, 16, in ἄξιος, Ap.-Gesch. 13, 25, auf das hinzugefügte ἰδού vor, und μετ' ἐμέ hinter ἔρχεται, auf die Veränderung von ὑποδήματα und ὑπόδημα, und auf das hinzugefügte τῶν ποδῶν.

3. Ap.-Gesch. 1, 13. Die Liste der Apostel stimmt, indem sie von Mt. 10, 2—4 und Mc. 3, 16 f. abweicht, mit Lc. 6, 14—17 großentheils überein. Man beachte, daß Simon als ὁ καλούμενος ζηλωτής (Mt. 10 und Mc. 3 καναναίτης, καναναῖος) benannt ist, und Judas, der Bruder des Jacobus, die Stelle des Lebbäus (Mt.) und Thaddäus (Mc.) vertritt. Dagegen wird, anders als bei Lc. 6, 14, Andreas, der Bruder des Petrus, der bei dem Evangelisten noch die dritte Stelle einnimmt (vgl. Mt. 10, 2), als der vierte hinter das Brüderpaar Johannes und Jacobus eingereiht, und es erhält Johannes, der bei dem Evangelisten, am a. O. und 5, 10, auf Jacobus folgt, vor diesem den Vorrang. Der Verfasser der Apostelgeschichte wird zu dieser Veränderung der Reihenfolge durch den Vorrang bestimmt, welcher in der Ueberlieferung dem Petrus und den Söhnen des Zebedäus, und insonderheit dem Johannes vor Jacobus unbedingt zuerkannt wird, so daß demzufolge in einigen Codices die ursprüngliche Lesart, Lc. 8, 51 und 9, 28, verdrängt ward[2]).

4. Ap.-Gesch. 4, 27. Die Erwähnung des Herodes in der Gerichtsverhandlung gegen Jesum erinnert an Lc. 23, 6 f. Bei dieser Uebereinstimmung

[1]) Siehe des Verf. Oudste getuigenissen, S. 36. 37.

[2]) Vorzügliche Codd., wie ℵ B C lesen „Johannes und Jacobus". Jedoch zeugen auch gewichtige Autoritäten, A L, Lc. 8, 51, und D L M, 9, 28, für den gewöhnlichen Text. Auch die sachliche Kritik tritt für diese Lesart ein. Anderwärts steht im Lucasevangelium Jacobus voran, 5, 10; 6, 14; 9, 54. Was soll den Evangelisten, der seine Antipathie gegen die auserwählte Dreizahl, 8, 51—53; 9, 32. 33. 55, und insbesondere gegen Johannes, 9, 49. 50, unverholen ausspricht (s. oben S. 259), bewogen haben, ihm im Widerspruch mit der Reihenfolge bei seinen Vorgängern und seiner eigenen Gewohnheit eine Prärogative zu geben? Hingegen ist der Vorrang des Johannes, wo er und nicht Jacobus als σύζυγος des Petrus vorkommt, der Apostelgeschichte eigen, 3, 1. 4. 11; 4, 13. 19; 8, 14.

fällt jedoch der Unterschied auf. Nach Ap.-Gesch. 4, 27 waren Herodes und Pilatus versammelt mit den Volkshaufen Israels wider Gottes heiligen Knecht Jesum, und es sieht der Verfasser darin die buchstäbliche Erfüllung der in Ps. 2, 1 gezeichneten Feindschaft der Heiden (ἔθνη) und der Völker (λαοί) gegen den König Israels, und der in demselben Psalm v. 2 aufgeführten „Versammlung der Könige der Erde und der Herrscher wider den Herrn und seinen Gesalbten". Die Darstellung der Apostelgeschichte schließt sich an den Wortlaut der vermeintlichen Weissagung. Die Heiden, v. 25, präfiguriren „den Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden;" die λαοί in Ps. 2, dem Parallelismus zufolge identisch mit τὰ ἔθνη, werden auf Israel gedeutet, woraus der fremdartige Plural οἱ λαοὶ Ἰσραήλ, Ap.-Gesch. 4, 27 entstanden ist. In solcher Weise aus dem A. T. zu construiren ist dem Evangelisten nicht eigen. Lucas vermeidet dies sogar an Stellen, wo ihm Mt. darin vorangegangen. Man vergleiche z. B. Lc. 19, 30 mit Mt. 21, 2; Lc. 22, 5 mit Mt. 26, 15. Was noch mehr ist, Herodes und Pilatus treten in der Apostelgeschichte als Empörer wider Jesum auf und werden mit dem Sanhedrin auf gleiche Linie gestellt. Bei dem Evangelisten hingegen tritt nicht nur Pilatus, sondern auch Herodes für Freisprechung Jesu ein, L. 23, 4. 14. 15. 20. 22. Noch augenfälliger ist, wie der dritte Evangelist sich von Mt. und Mc. durch sein absichtliches Hervorheben der Werthachtung Jesu bei Pilatus, einem Heiden, unterscheidet [1]). Weder er, noch selbst Herodes (ἀλλ' οὐδὲ Ἡρῴδης, v. 15) findet Jesum schuldig. Während die Juden ihn verurtheilen, erklären ihn Nichtjuden, Pilatus und Herodes, für unschuldig. Kann, fragen wir, der Evangelist, welcher, als Universalist, in Pilatus und Herodes das Heidenthum den Juden gegenüber verherrlicht, ein Bestreben, worin er von dem vierten Evangelisten noch übertroffen wird, in der Apostelgeschichte beide als mit den Juden wider Jesus einverstanden dargestellt, und in ihrer Feindschaft gegen Jesus die Erfüllung von Ps. 2, 1. 2 gesehen haben? Die Erwähnung des Herodes, Ap.-Gesch. 4, 27, beweist somit allerdings, daß der Verfasser Lc. 22, 6 f. kannte, aber eben so deutlich ergiebt die große Verschiedenheit in der Auffassung der Thatsache, daß er ein anderer war, als der, welcher das dritte Evangelium geschrieben hat.

5. Ap.-Gesch. 4, 6. Im Widerspruch mit der Geschichte wird Hannas „der Hohepriester" genannt (Ἅννας ὁ ἀρχιερεύς), und Caiphas, welcher diese Stelle bekleidete, als dem hohenpriesterlichen Geschlechte zugehörig bezeichnet. Der Verfasser hatte hier sicher Lc. 3, 2 vor Augen, geht aber weiter als der Evangelist. Dieser läßt, da er seiner Sache nicht gewiß ist, den Leser in Zweifel, wer eigentlich Hoherpriester war, Hannas oder Kaiphas (ἐπὶ ἀρχιερέως Ἅννα καὶ Καϊάφα), und veranlaßte dadurch sogar wie es scheint, die Ansicht des vierten Evangelisten, daß sie beide zugleich, etwa ein Jahr um das andere, die hohepriesterliche Würde

[1]) S. 180. f.

bekleideten[1]). Die Vergleichung der beiden Texte verräth somit wohl Kenntniß des dritten Evangeliums bei dem Verfasser der Apostelgeschichte, spricht aber nicht für, vielmehr gegen die Identität der beiden Schriftsteller. Ueber Ap.-Gesch. 5, 37, vergl. mit Lc. 2, 1, soll sogleich verhandelt werden.

6. Ap.-Gesch. 7, 59. 60. Auch in der Weise, wie in der Apostelgeschichte Stephanus in seinem Sterben mit dem sterbenden Jesus in Uebereinstimmung gebracht wird (vgl. Lc. 23, 34. 46), hat man einen Beweis für die Identität der Verfasser zu finden gemeint. Die Uebereinstimmung ist wieder nicht zu verkennen, beweist aber für sich genommen nichts anderes, als daß der Verfasser der Apostelgeschichte bei seiner Darstellung sich durch den Bericht des dritten Evangelisten vom Sterben Jesu hat leiten lassen. Der Uebereinstimmung steht aber auch die Verschiedenheit gegenüber. Stephanus ruft nicht, wie Jesus, Gott, sondern den „Herrn Jesus" an, welcher auch anderweitig in der Apostelgeschichte angerufen wird, 2, 21; 8, 22. 24; 9, 13. 14. 21; 10, 14. 20; 22, 16. 19. 21, und befiehlt seinen Geist nicht Gott, sondern Jesu, während in *μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην* nur negativ das *ἄφες αὐτοῖς* Jesu wiedergegeben ist. Auch beachte man bei der Uebereinstimmung von Ap.-Gesch. 7, 56 mit Lc. 22, 69 den Unterschied zwischen *ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ* und *καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ*. Was endlich der Verfasser der Apostelgeschichte von den falschen Zeugen erzählt, die gegen Stephanus auftraten und von der Beschuldigung des Abbrechens des Tempels durch Jesum berichtet, ist nicht von dem Evangelisten entlehnt, welcher diese Besonderheit, die sich Mt. 26, 61 und Mc. 14, 58 findet, überging[2]).

7. Daß ferner der Verfasser der Apostelgeschichte in der Zusammenfügung seines Buchs das dritte Evangelium befolgt, kann Zustimmung finden. Wie der Evangelist die Geschichte von Jesu und den Zwölf, Kap. 3—9, der Erwählung und Aussendung der Siebzig, Kap. 10, 1 f., voraufgehen läßt, so läßt er auch auf die Geschichte der Zwölf, Kap. 1—12, die Missionsreisen des Paulus, 13, 1, folgen. Der Unterschied besteht nur darin, daß, wie wir schon früher bemerkten, in dem Evangelium, nach der Aussendung der Siebzig, die Zwölf von ihrer primitiven Höhe, auf welcher sie bei Mt. stehen, hernieder sinken und die Siebzig den Vorrang erhalten, während in der Apostelgeschichte die Zwölf, auch nach 13, 1, bleibend die erste Stelle einnehmen, 15, 23; 16, 4, und Paulus es nicht weiter bringt, als zur Anerkennung seiner Mission durch die älteren Apostel, wobei er jedoch dauernd eine ihnen untergeordnete Stelle einnimmt, Ap.-Gesch. 15 und 21, 20 f.

8. Nächst diesen Reminiscenzen aus Lucas finden sich in der Apostelgeschichte noch andere Besonderheiten, welche mit den Berichten des Evangelisten

---

[1]) Siehe mein Werk: Das Evang. nach Johannes, in Lang's Uebersetzung, S. 300 f.
[2]) Vgl. oben S. 276.

übel zusammenstimmen. a) Diesem zufolge kann es scheinen, daß auch die *πάντες οἱ λοιποί*, Lc. 24, 9 und die *οἱ σὺν αὐτοῖς*, v. 33, mit den Elf Zeugen seines Abschiedes waren, v. 50, während Ap.-Gesch. 1, 9 vgl. mit v. 2 und 13, allein die elf Apostel genannt werden. b) Die Zahl der Jünger Jesu im Betrage von 120, Ap.-Gesch. 1, 15, ist zu klein, als daß darunter auch die Siebzig mitgerechnet sein sollten, scheint überdies, als Multiplication der jüdischen Zwölfzahl, den Freundeskreis Jesu, als aus jüdischchristlichen Persönlichkeiten bestehend, zu bezeichnen und kann so die Siebzig nicht eingeschlossen haben. Sind diese allerdings nicht thatsächlich wirkliche Personen, so waren sie es doch in der Werthung des Evangelisten. Wie kommt es, wofern dieser auch die Apostelgeschichte schrieb, daß von diesen Männern, von Levi, von Kleopas und seinen Genossen, einer Hindeutung auf künftige Anhänger des Paulus, in diesem Buche ebenso wenig hier als anderwärts eine Spur zu finden ist, und dagegen nebst den Aposteln andere jüdische Personen auftreten, wie Joseph Barsabbas, Matthias, 1, 23. 26, Barnabas, 4, 36; 9, 27; 11, 30; 12, 25; 13, 2, Johannes Marcus, 12, 12; 13, 5, Judas Barsabbas und Silas, 15, 22, unter welchen einige sogar dem Paulus beigefügt werden? Scheint dies nicht zu beweisen, daß der Verfasser der Apostelgeschichte ebenso wenig als die späteren „Recognitionen“ [1]) der ursprünglichen Bedeutung der Siebzig sich bewußt war? Konnten sie, zu welchen Jesus im Unterschiede von den Zwölfen, gesagt hatte: „wer euch hört, hört mich,“ (s. oben S. 261), bei der Stiftung der Gemeine, Ap.-Gesch. 2, 1 f., und später von demselben Verfasser gänzlich ignorirt werden? Weist nicht ferner auch die ehrenvolle Erwähnung der Maria, der Mutter Jesu, und seiner Brüder, Ap.-Gesch. 1, 14, welche dem Evangelisten wenig Interesse einflößen, Lc. 8, 19—21; 11, 27. 28, und übrigens, im Unterschiede von Mt. 13, 55 und Mc. 6, 3, im dritten Evangelium (mit Ausnahme von Jesu Mutter, Lc. 1 und 2, wovon später) nicht vorkommen, nicht auf einen Verfasser, der von den heidenchristlich pauliniſchen Antipathien des dritten Evangelisten nicht eingenommen war?

9. Noch richte ich die Aufmerksamkeit auf den Umstand, daß bei Lc. 22, 5 eben wie bei Mc. 14, 10. 11, im Unterschiede von Mt. 26, 14. 15, der Vertrag des Judas mit den Hohenpriestern in der Weise berichtet wird, daß ihm Geld „versprochen“, jedoch nicht „gegeben“ wird. „Empfing“ er, nach Lc., den Lohn des Verraths nicht, so ist nicht zu verwundern, daß im dritten Evangelium nichts über die Verwendung des empfangenen Geldes gesagt ist. Der Unterschied zwischen dem ursprünglichen Evangelisten und dem Verfasser der Apostelgeschichte ist dieser, daß dem ersteren zufolge Judas nach verübtem Verrath und ohne daß sich „Empfang“ des Lohnes ersehen ließe, aus der Geschichte spurlos verschwindet, hingegen der Verfasser der Apostelgeschichte ihn den Lohn empfangen läßt, und, wie auch der canonische Mt., obschon in sehr verschiedener Weise, sein Ende

[1]) S. oben S. 255.

beſchreibt. Die Aufnahme dieſer Sagen kann zum Beweiſe gereichen, daß der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte einer ſpäteren Zeit angehört, als der urſprüngliche Lucas. Zu demſelben Ergebniß leitet auch die Art, wie der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte des Judas Abfall und ſeinen Ausgang in Pſ. 109, v. 8 und 69, 26 vorgebildet ſieht; eine Art und Weiſe, die wie wir oben S. 290 in Beziehung auf Ap.-Geſch. 4, 27 anmerkten, dem Lucas nicht eigen iſt.

Hat der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte, ungeachtet er die pauliniſchen Gegenſätze im dritten Evangelium gegen die jüdiſchchriſtliche Denkweiſe nicht zu verſtehen weiß, von dieſer Schrift gleichwohl Gebrauch gemacht, ſo müſſen wir noch einen Schritt weiter gehen und, im Hinblick auf Ap.-Geſch. 1, 1, urtheilen, daß er ſein Buch als eine Fortſetzung des Evangeliums und Weiterführung von derſelben Hand, welche das Evangelium ſchrieb, hat darſtellen wollen. Hatte der Evangeliſt, Lc. 1, 3, ſeine Schrift dem Theophilus, vielleicht ein Pſeudonym, gewidmet, ſo widmet der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte die ſeinige ebenfalls dem Theophilus, und will ſie offenbar für eine Fortſetzung des Evangeliums, welches er ſeine „erſte" Schrift nennt (*τὸν πρῶτον λόγον ἐποιήσαμεν*), gehalten haben, ohne ſich dabei von der Verſchiedenheit zwiſchen ihm und dem Evangeliſten gebührend Rechenſchaft zu geben.

B. Stellen, wo auch der Evangeliſt, wie man meint, einen verſöhnenden Standpunkt zwiſchen dem Paulinismus und der jüdiſchchriſtlichen Partei vertritt.

Vertritt der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte die zwiſchen Paulus und der jüdiſchchriſtlichen Partei die Verſöhnung ſtiftende Richtung, die nach dem früheren heftigen Streit zwiſchen beiden Parteien eintrat, während der Evangeliſt aufweiſt, daß er noch zur Zeit des Streites lebte, ſo haben wir noch auf die Bedenken derer einzugehen, die dieſelbe verſöhnende Tendenz auch im Evangelium wahrzunehmen meinen. Man hat hiebei auf die judaiſtiſche Tendenz der beiden erſten Kapitel hingewieſen, auf die Genealogie, Lc. 3, 23—38, auf die Entgegenſtellung des *αἰῶν οὗτος* und des *αἰῶν μέλλων*, auf den Werth, welcher in ebionitiſcher Weiſe auf die Armuth gelegt iſt, und die Verachtung des Reichthums, auf Ausſprüche, welche die Lohnſucht begünſtigen, 6, 35; 16, 9, und auf das in Geltung bleibende moſaiſche Geſetz, 16, 17[1]). Wohl kann hiegegen nicht mit Unrecht eingewandt werden, daß der Gegenſatz der beiden *αἰῶνες* auch dem echten Pauliniſmus eigen iſt (Röm. 12, 2; 1 Cor. 1, 20; 2, 6. 8; 3, 18; 2 Cor. 4, 4; Gal. 1, 4), und wohl fallen im dritten Evangelium der vermeintliche grobe Ebionitismus, die Lohnſucht und die bleibende Anerkennung des moſaiſchen Geſetzes bei näherer Beſichtigung der angeführten Stellen zum großen Theile hinweg[2]), aber es läßt

[1]) Zeller, theol. Jahrb. 1843, S. 59 f., und ſpäter 1854, die Apoſtelgeſchichte, S. 432 f. Schwegler, Nachapoſt. Zeitalter II, S. 39—73.

[2]) S. oben S. 268. 44 f.

sich nicht leugnen, daß dem Antijudaismus des Evangelisten, in welchem er, als Vorläufer des Marcion, nicht selten den Paulus übertrifft, Stellen im dritten Evangelium gegenübertreten, die, obschon paulinisch gefärbt, doch ein mehr versöhnliches Gepräge aufweisen und den Beweis liefern, daß im dritten Evangelium, bei allem Ueberwiegen eines reineren Paulinismus, in der That zweierlei Elemente, ein mehr versöhnendes, und ein mehr rein pauliniſches, sich vorfinden. Die Verbindung dieser beiden Elemente mit einigen Kritikern aus dem Geiste eines und desselben Verfassers herzuleiten, ist nicht möglich, da in diesem Falle unerklärlich ist, wie der Verfasser an so vielen Stellen, auf die wir oben verwiesen haben, durch Weglassen oder Veränderung der Texte aus Matthäus, die keineswegs einem versöhnenden Standpunkt widersprechen, wie Mt. 5, 17 f., 7, 12, und durch die Art wie er die Heidenmission, 10, 1 f., dem Apostolat der Zwölf entgegenstellt, deutlich darlegt, daß es ihm nicht um einen Kompromiß zu thun ist, sondern um Aufweisung des Gegensatzes zwischen beiden Richtungen und des Vorzuges des Paulinismus. Wie ganz anders geht hier der Verfasser der Apostelgeschichte zu Werke, der auch was er, nach Zeller's Ansicht, einer jüdischchristlichen Quelle entlehnte, aufnimmt ohne irgend ein Bemühen dem dogmatischen Standpunkt der jüdischen Partei und dem Werth des Apostolats der Zwölf und des mosaischen Gesetzes irgend etwas abzudingen. War es dem Evangelisten mit seinem vermeintlichen Bemühen um Versöhnung der Parteien wirklich Ernst, wie konnte er dann meinen zum Ziele zu kommen, indem er neben einen kräftig hervortretenden Antijudaismus einige mehr judaistisch klingende Stellen setzte, welche die Gegenpartei schwerlich zufrieden stellen konnten, wenn sie an bei weitem den meisten Stellen die Bestreitung ihres Standpunktes las? Bei dem Verfasser der Apostelgeschichte findet sich kein solches Nebeneinander. Der Standpunkt der Zwölf, ihre Würde und ihre Lehre sind mit dem von ihm empfohlenen Paulinismus nicht im Widerspruch, und ebenso wenig enthält sein Paulinismus irgend Anstößiges für das Judenchristenthum; mit Einem Wort, der Verfasser der Apostelgeschichte ist ein Mann aus Einem Stück, das canonische Lucasevangelium ist nicht der Art, und es entsteht von selber die Frage, ob nicht solche mehr judaisirende Bestandtheile im dritten Evangelium für späteren Ursprungs, vielleicht für von derselben Hand, die das Buch der Apostelgeschichte schrieb, zu erachten seien.

1. Augenfällig ist, daß ganz besonders die zwei ersten Kapitel des Evangeliums diesen mehr versöhnenden jüdischchristlich-pauliniſchen Charakter aufweisen. Auch diese Kapitel haben eine pauliniſche Färbung, wie die Vergleichung mit Mt. 1 und 2 ergiebt.

Nach der Erzählung des Mt. wird Jesus zufolge der Weissagung des Micha in Bethlehem geboren, wo seine Eltern wohnen (Mt. 2, 1. 23) und deshalb Davids Geschlecht noch seinen Sitz hatte, so daß hier buchstäblich das Wort erfüllt ward: „aus dir (Bethlehem) wird kommen u. s. w.“ Nach Lucas wohnen sie nicht in

Bethlehem, sondern in Uebereinstimmung mit der älteren Tradition, Mc. 6, 1, in Nazareth und gehen von da nach Bethlehem aus Anlaß des römischen Census (vgl. κατῴκησεν, Mt. 2, 23 mit ὑπέστρεψαν, Lc. 2, 39); eine Vorstellung, durch welche die dogmatische Bedeutung der Sachlage schon merklich geschwächt wird. Liefert bei Mt. die Geburt zu Bethlehem den Beweis, daß Jesus der von den Propheten angekündigte „König der Juden" ist, 2, 12, so wird er bei Lucas dort bei Gelegenheit des Census geboren, mit dem Erfolge, daß der Davidssproß unter die Bürger des großen Weltreichs (ἡ οἰκουμένη) eingeschrieben und dadurch seine Bestimmung zum Weltheilande schon im voraus angedeutet wird. Daß dieser Census nicht statthatte, thut nichts zur Sache, da er nach Lc. 2, 2. 5 wirklich vorgenommen ist. Bemerkenswerth ist hierbei, daß der Census, welcher, zehn Jahre später unter Quirinus gehalten, nur Judäa betraf, nachdem diese Landschaft in eine römische Provinz umgewandelt worden, von Lc. für bezüglich auf das ganze römische Weltreich (ἡ οἰκουμένη) erklärt wird; ein Ausdruck, welcher bei Lc. selber ein und das anderemal gebraucht wird, um die „ganze Erde" zu bezeichnen (Lc. 4, 5, vgl. Ap.-Gesch. 17, 31).

Abweichend von der Erzählung des Mt. ist ferner bei Lc. die Darstellung der Umstände, welche die Geburt und Kindheit Jesu begleiten. Nach Mt. wird Jesus in der Königsstadt geboren, wo das Geschlecht Davids noch anwesend ist. Jesus ist „der König der Juden", dessen Geburt schon im fernen Osten durch die Erscheinung des fürstlichen Sterns (des Sinnbildes des theokratischen Fürsten), des Sterns aus Jakob 4 Mos. 24, 17, angekündigt wird, Mt. 2, 2. 9. Die Magier, in der spätern Tradition zu Königen erhoben, kommen dem Königssproß zu huldigen, beugen sich vor ihm nieder (προσκυνεῖν) und bieten ihm die königlichen Geschenke an, welche nach Jes. 60, 3. 6 von den Heiden und ihren Königen nach Jerusalem gebracht und dem Jahve dargeboten werden sollten, „Gold und Weihrauch", wozu Mt. noch „Myrrhen" fügt, v. 11. Der Bericht, daß der König geboren ist, weckt die Eifersucht der Mächtigen der Erde, so daß Herodes (in dieser Beziehung der Antitypus des Pharao, welcher Israel, den Typus des Messias, 2, 15, auszurotten sucht) dem gefürchteten Nebenbuhler nach dem Leben steht, Mt. 2, 20; 2 Mos. 4, 19, und zu dem Ende auch hierin dem Pharao gleich, die jüngstgeborenen Söhne ermorden läßt. Nach Lc. hingegen stammt Jesus auch aus dem Geschlechte Davids, 1, 27. 32. 33; 2, 4, aber überdies in eminentem Sinn von Gott ab, als „Sohn des Allerhöchsten", 1, 32. 35. Er, der geboren wird, ist „Christus der Herr", 2, 11, und Maria ist „die Mutter des Herrn", 1, 43. Der Gottessohn wird, ohne von der Welt bemerkt zu werden, als das Kind einer armen Mutter geboren, 2, 24; 1, 48, und liegt in einer Krippe, 2, 7; dagegen wird seine Geburt in nächtlicher Stille von einem Engel einfachen Hirten verkündigt, 2, 8—12, und von einer Reihe von Engeln besungen, 13. 14. Alles athmet hier statt irdisch

theokratiſchen Glanzes göttliche Erhabenheit, jedoch geoffenbart in menſchlicher Einfachheit und Niedrigkeit, in Uebereinſtimmung mit der pauliniſchen Darſtellung: „Gottes Sohn geboren von einem Weibe", Gal. 4, 4, „arm geworden, da er reich war", 2 Cor. 8, 9, „die Geſtalt eines Knechtes annehmend, obgleich er in der Geſtalt Gottes war", Phil. 2, 7. Nach Matthäus iſt er beſtimmt, „ſein Volk (Iſrael) von ſeinen Sünden zu retten", 1, 21: auch nach Lc. ſoll ſeine Geburt eine frohe Botſchaft für „das ganze Volk" (ſ. oben S. 150) ſein, 2, 10. 32, doch wird dahinzu in dieſer Geburt „das Wohlgefallen Gottes an Menſchen" geoffenbart und von Engeln beſungen, während Himmel und Erde zu Lob und Verherrlichung Gottes aufgerufen werden, 2, 13. 14[1]). Nach beiden

---

[1]) Die Lesart ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας (Lachmann, Tiſch., Meyer) in A B* D, der Itala, Vulg. Goth. und bei den lat. Vätern Ambroſius, Auguſtinus und Hieronymus, iſt verwerflich, wird ſie gleich jetzt auch vom Sinait. ℵ* unterſtützt. Den erwähnten Auctoritäten (C F Q X ſchweigen) ſteht noch immer das Anſehn der alten Handſchriften entgegen, aus welchen ℵ** und B** εὐδοκία entlehnten, und einer großen Anzahl anderer Majuskeln L Ρ Γ Δ Λ, auch des Psalt. Oᵈ und A in Psalmis, und Minuskeln, und die Zeugniſſe der griechiſchen Schriftſteller Euſebius (Demonstr. ev. IV, 10), Greg. Thaum., Baſilius (Opp. II, 60), Cyrillus, Gregorius Naz., Theodoretus, Chryſoſtomus (Hom. 3 in Col.), Epiphanius (Pan. haer. 78, c. 15), Constitt. Ap. VIII, 13, Procl. Noch früher las Origenes εὐδοκία (Comm. in Joh. t. I., c. 13, in Ps. XLIV und c. Cels. I, 60, im griechiſchen Text). Dem gegenüber beruft man ſich vergeblich auf pax hominibus bonae voluntatis bei Irenäus (haer. III, 10, 14), Origenes (hom. 13 in Lc.) und Pſeud. Athan., da hier nicht Iren., Orig. und Ath., ſondern die lat. Ueberſetzer ſich hören laſſen, welche eben wie die genannten lat. Verfaſſer ihren Text der Itala entlehnten, wie mit Recht ſchon Grotius bemerkt hat. Daß die Worte »hominibus bonae voluntatis« bei Irenäus vom Ueberſetzer herrühren, geht gegen Tiſch. daraus hervor, daß der Text einige Zeilen ſpäter nur bis »in terra pax« angeführt wird, worin Irenäus, wie in »gloria in alt.«, einen Preis Gottes als des Schöpfers Himmels und der Erde erblickt. Hinter »pax« wird alſo interpungirt, woraus folgt, daß Irenäus nicht geleſen haben kann ἀνθρ. εὐδοκίας, was dieſer Interpunction zufolge keinen Sinn hat. Daß Irenäus εὐδοκία geleſen haben muß, ergiebt ſich aus den unmittelbar darauf folgenden Worten: »(Deum) glorificaverunt, qui — hominibus suam benignitatem salutis de coelo misit.« Auch die bei Origenes am a. O. befindliche Gedankenreihe, auf welche ſich Tiſch. ed. 8 für εὐδοκίας beruft, hat nicht das mindeſte Gewicht bei einem Ueberſetzer wie Rufinus, welcher kein Befremden fand, ſo wie z. B. Hom. in Jos., einen ganzen neuteſt. Canon in den Text des Origenes einzuſchieben, welcher in den Zuſammenhang nicht paßt und den anderweitig bekannten Anſichten des Origenes widerſtreitet. Wie es ſcheint folgten die Itala und nach ihrem Vorgange die erwähnten lat. Väter und Ueberſetzer, die »pax hominibus« mit weggelaſſenem in (vgl. Peſchitto) haben, einer alten griechiſchen Handſchrift, in welcher zufällig von ἐν ἀνθρώποις die ſicherlich echte Präpoſition ἐν ausgefallen war. Nach dieſem Wegfall hatte εὐδοκία keinen Sinn mehr und wurde deshalb in εὐδοκίας verändert, welche Lesart ſofort in die abendländiſchen Handſchriften überging, von welchen D Cant. (Griesb., Lachm.) und auch die Itala und d, lat. Ueberſetzung von D, abſtammen. Auch im Orient las man hier und da, der Peſchitto zufolge, ἐν nicht, woraus ſich erklären läßt, daß A B* und ℵ* aus demſelben Grunde εὐδοκία in -ίας veränderten. Ueberdies wird die Recepta vom Sinn gefordert. Denn daß εἰρήνη hier nicht das gewöhnliche „Friede" (pax) bedeutet, lehrt Lc. 19, 38, wo ἐν οὐρανῷ εἰρήνη und δόξα ἐν ὑψίστοις als Jubelrufe einander entſprechen. Die Exegeſe fordert

Evangeliſten wird er durch die Kraft des h. Geiſtes von einer Jungfrau geboren, aber während Mt. den Nachdruck auf ſeine Geburt von „der Jungfrau" legt, als Erfüllung der Königsprophetie, Jeſ. 7, 14, fällt bei Lucas der Nachdruck auf ſeine Geburt aus „dem h. Geiſte", nicht damit daraus ſich ergebe, daß er der angekündigte Immanuel iſt (Mt.), ſondern um hervorzuheben, daß von Maria ein „Heiliges", nämlich der Sohn Gottes geboren werden ſoll. Die Geburt von der Jungfrau, bei Mt. das Merkmal des jüdiſchen Meſſias, wird bei Lc. der Beweis, daß Jeſus in eminentem Sinn „Gottes Sohn" iſt. Kommen nach Mt. heidniſche Magier dem „Könige der Juden" zu huldigen, predigt Matthäus damit einen Univerſalismus, welcher ganz und gar über jüdiſchen Leiſten geſchlagen iſt, ſo wird bei Lc. der Chriſtus nicht nur „zum Preiſe des Gottesvolkes Iſrael" angekündigt, ſondern als „das Heil, welches Gott allen Völkern" bereitet, und „als ein Licht, zu erleuchten die Heiden", 2, 30—32, die hier mit Iſrael nicht nur auf Eine Stufe geſtellt, ſondern ſogar in erſter Stelle genannt werden. Selbſt das große Kreuzesmyſterium, für die Zwölf, 18, 34, noch immer ein Verborgenes (*παρακεκαλυμμένον*), wird ſchon im voraus von Simeon bekannt gemacht. Das Kind der Maria würde für viele in Iſrael zum Segen, aber auch für viele von ihnen zum Fall ſein. Der Chriſtus muß leiden und ein Schwert wird durch die Seele der Mutter gehen, 2, 34. 35. Das Evangelium iſt nach Lc. von Anfang bis zu Ende, 24, 26. 27, die Predigt vom Kreuz, das Zeichen, welches den ungläubigen Juden zu einem Fall, den Gläubigen in Iſrael eine Auferſtehung zum Leben werden ſoll (vgl. Röm. 11, 9. 11. 15. 22). Echt pauliniſch ſind hierbei die Charakteriſirung Jeſu als des „Erlöſers" (*σώτηρ*) und die Ankündigung ſeiner Erſcheinung, als des freudevollen „Evangeliums" 2, 10. 11.

Die Vergleichung der Tradition bei Lc. mit der bei Mt. ſetzt, wie das Angeführte ergiebt, außer allen Zweifel, daß erſterer eine univerſaliſtiſche Tendenz zu Grunde liegt, welche unter dem Einfluß des Paulinismus in pauliniſchen Kreiſen an die Stelle der jüdiſch theokratiſchen Vorſtellungen in der Geburtsgeſchichte bei Matthäus tritt. Nichts deſto weniger wird doch in dieſem Theile des canoniſchen Lucasevangeliums der reine Paulinismus vermißt, der die

---

demzufolge, den Engelgeſang zu überſetzen: „Ehre (ſei) Gott in der Höhe, und Preis (werde ihm gebracht) auf Erden." Iſt dieſe Ueberſetzung richtig, ſo kann *ἐν ἀνθρώποις* nicht mit *ἐπὶ γῆς εἰρήνη* verbunden werden, und es iſt offenbar die Ueberſetzung „auf Erden Friede (im eigentlichen Sinn) unter Menſchen" verwerflich. Auch hört ſich bei dieſer Conſtruction in einem kurzen Lobgeſange „unter Menſchen" matt und tautologiſch an nach *ἐπὶ γῆς*. Endlich fragen wir: welche Bedeutung kann, vorausgeſetzt daß *εὐδοκίας* die richtige Lesart iſt, für *ἄνθρωποι εὐδοκίας* aufgefunden werden? Sind es Menſchen, an welchen Gott Wohlgefallen hat, im Unterſchiede von andern, die er verwirft? und wäre der Lobgeſang in einem ſo particulariſtiſchen Sinne verfaßt, würde man da nicht den Art. vor *εὐδοκίας* erwarten? Die gewöhnliche Lesart muß deshalb beibehalten, *ἐν* mit *εὐδοκία* (*εὐδοκεῖν ἐν τινι*, Lc. 3, 22) und beides mit *ἀνθρώποις* verbunden werden.

übrigen Theile des Evangeliums kennzeichnet. Johannes ist nicht lediglich Prophet, Lc. 7, 26. 28, sondern wird zum Sohne eines Priesters[1]). Auf die Erfüllung der Eliasprophetie in Johannes und auf seine Befolgung der Lebensweise des Elias, welche anderwärts vom Evangelisten aus der Ueberlieferung nicht übernommen wird (vgl. Lc. 3, 1 f.; 9, 36; 7, 30 mit Mt. 3, 4, Mc. 1, 6; 9, 13, Mt. 17, 10—13, 11, 14), ist großer Nachdruck gelegt, Lc. 1, 17. Jesus, dessen Abstammung von David durch den Evangelisten theils aus den Texten des Matthäus entfernt, theils in den Hintergrund gestellt wird, 3, 23 f.; der, um falschen Vorstellungen von ihm auszuweichen, seinen Jüngern nicht nur verbietet (Mt. 16, 20) ihn als den Christus bekannt zu machen, sondern sie dieses Bekenntnisses wegen sogar bestraft, Lc. 9, 21; der später nicht ohne Vorbehalt die Frage des Hohenpriesters, ob er der Christus sei, 22, 66. 67. f., beantwortet; der den aus Ps. 110 entlehnten Beweis, daß der Christus Davids Sohn ist, entkräftet, 20, 41, und nicht, wie bei Mt., die Königsprophetie, sondern die ideale Zeichnung des Gottesknechtes erfüllt, welcher durch Leiden zu seiner Herrlichkeit eingehen muß, Lc. 4, 17—21; 18, 31—33; 22, 37; 23, 34; 24, 26: — derselbe Jesus wird, Lc. 1, 32, 33, von Gott her angekündigt, nicht nur als „der Sohn des Allerhöchsten, sondern auch als der König, welchem Gott der Herr den Thron seines Vaters David geben wird, der über das Haus Jacobs herrschen wird in Ewigkeit, und dessen Herrschaft kein Ende sein wird". Maria erblickt in seiner Geburt den Beweis, daß Gott seines Knechtes Israel sich angenommen, und die Erfüllung der Zusage Gottes an Abraham und seine Nachkommen, 1, 54, 55, und Zacharias preiset den „Gott Israels" (ein Ausdruck, der bei Matthäus, 15, 31, vorkommt, im dritten Evangelium anderwärts nicht zu finden ist), „der sein Volk besucht hat, es erlöst von seinen Feinden und Widersachern" und „ein Horn des Heils aufgerichtet hat in dem Hause David's, seines Knechts", wie er es verheißen durch „die heiligen Propheten von Anfang der Welt her", und entsprechend „dem Bund, den Gott mit den Vätern geschlossen und dem Eide, den er Abraham geschworen", 1, 68—75. Die Geburt Jesu zu Bethlehem hat wohl bei Lucas unter andern Umständen als bei Matthäus stattgefunden, und trägt, wie wir sahen, im Unterschiede von der Erzählung derselben ein paulinisches Gepräge, aber gleichwohl legt der Verfasser noch Werth darauf, daß Bethlehem „die Stadt Davids" ist, 2, 4. 11, und Joseph der Vater Jesu, aus dem Hause und Geschlechte Davids stammt, 1, 27; 2, 4. Neben der universalistischen, von Simeon der Erscheinung des Christus Gottes zuerkannten, bei seiner Geburt durch Engel gesungenen Bezeichnung als „eines Lichts der Offenbarung für die Heiden", und des „Wohlgefallens Gottes an Menschen" 2, 14. 30—32,

[1]) Zacharias und Elisabeth, 1, 5, sind zwei bekannte priesterliche Namen. Auch die Ehefrau Aaron's heißt Elisabeth, 2 Mos. 6, 23.

ſteht die Ankündigung ſeiner Geburt durch einen Engel an die Hirten, in welcher dieſelbe eine Freude iſt für „das ganze Volk", d. i. für Iſrael, wo ein rechter Pauliner ſtatt παντὶ τῷ λαῷ würde geſchrieben haben πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, und daß eine jüdiſche Prophetin von dieſer Geburt die Erlöſung Iſraels erwartet, 1, 36—38. Daß Jeſus als Kind jüdiſchen Ceremonien unterzogen wird und das jüdiſche Paſſah mit ſeinen Eltern feiert, 2, 21—24. 39. 41 f., widerſpricht ſicher dem Paulus Gal. 4, 4 nicht, der Gottes Sohn unter dem Geſetze geboren werden läßt, aber daß der Evangeliſt bei der wiederholten Angabe, daß dies alles, die Beſchneidung, die Darſtellung im Tempel nach dem vierzigſten Tage und das von Maria dargebrachte Opfer „nach dem moſaiſchen Geſetze" ſtatt hatte, v. 22. 23. 39, dieſe Auffaſſung im Sinne hatte, iſt in Ermangelung jeder Hindeutung auf dieſelbe, unwahrſcheinlich, und man würde, wofern ſie gemeint war, eben wie Gal. 4, 5 die Angabe erwarten, daß dieſe Stellung Jeſu unter das Geſetz bezweckte, die, welche unter dem Geſetze ſind, von dem Joch des Geſetzes zu erlöſen.

Berechtigen dieſe Kapitel, verglichen mit dem anderweitigen Inhalt des Evangeliums zu der Vermuthung, daß der Verfaſſer, obſchon Pauliner, ein ſpäterer, mehr als der Evangeliſt verſöhnlicher Pauliner iſt, ſo liegt es auf der Hand, in dieſem Theile des canoniſchen Lucasevangeliums das Werk eines Schriftſtellers zu ſehen, welcher wie der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte, in ſeiner dem Geſetze gegenüber verſöhnenden Haltung ſich merklich von dem Evangeliſten unterſchied. Beachtung verdient dabei überdies, daß die Worte, welche den zwei erſten Kapiteln des Lucas mit der Apoſtelgeſchichte gemeinſam eigen ſind, anderweitig im dritten Evangelium nicht anzutreffen ſind, wie das nachſtehende Verzeichniß es aufweiſt:

ἀναζητεῖν	Lc. 2, 44. 45.	A.-G. 11, 25
ἀνευρίσκειν	— — 16	— 21, 4
ἀπογραφή	— — 2	— 5, 37
δεσπότης	— — 29	— 4, 24
διατηρεῖν	— — 51	— 15, 29
δούλη	— 1, 38. 48	— 2, 18
ἐπιδεῖν	— — 25	— 4, 29
εὐλαβής	— 2, 25	— 2, 5; 8, 2; 22, 12
μεγαλεῖα	— 1, 49	— — 11
περιλάμπειν	— — 9	— 26, 13
προπορεύεσθαι	— 1, 76	— 7, 40
στρατιά	— 2, 13	— — 42
συγγένεια	— 1, 61	— — 14

Dieſelbe Erſcheinung bietet ſich in den Ausdrücken dar, welche allein Lc. 1 und 2 und der Ap.-Geſch. eigen ſind, wie folgende:

πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς, Lc. 1, 6. Ap.-Geſch. 9, 31; 14, 16.
ἔναντι, Lc. 1, 8. Ap.-Geſch. 8, 21.
λαγχάνειν, Lc. 1, 9. Ap.-Geſch. 1, 17.
πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου, Lc. 1, 15. 41. 67. Ap.-Geſch. 2, 4; 4, 8. 31; 9, 17: 13, 9.
φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν, Lc. 1, 12. Ap.-Geſch. 19, 17, vgl. Ap.-Geſch. 8, 16; 10, 44; 11, 15; 13, 11.
χάριν εὑρίσκειν, Lc. 1, 30. Ap.-Geſch. 7, 46.
πν. ἅγ. ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, Lc. 1, 35. Ap.-Geſch. 1, 8.
ἀντιλαμβάνεσθαί τινος, Lc. 1, 54. Ap.-Geſch. 20, 35.
σπέρμα Ἀβραάμ, Lc. 1, 55. Ap.-Geſch. 7, 5.
ὁ παῖς τοῦ θεοῦ, Lc. 1, 54. 69. Ap.-Geſch. 3, 13. 26; 4, 25. 27. 30.
μεγαλύνειν τινά, Lc. 1, 46. 58. Ap.-Geſch. 5, 13; 10, 46; 19, 17.
ἀνοίγειν τὸ στόμα, Lc. 1, 64. Ap.-Geſch. 8, 35; 10, 34; 18, 14.
Χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ, Lc. 1, 66. Ap.-Geſch. 11, 21.
λαλεῖν διὰ στόματος τῶν ἁγ. προφ., Lc. 1, 70. Ap.-Geſch. 1, 16; 3, 18. 21; 4, 25.
ἀπ' αἰῶνος, Lc. 1, 70. Ap.-Geſch. 3, 21; 15, 18.
λατρεύειν τῷ θεῷ, Lc. 1, 74; 2, 37. Ap.-Geſch. 24, 14; 26, 7; 27, 23. (Lc. 4, 8 iſt Citat.)
πρόσωπον κυρίου, Lc. 1, 76; Ap.-Geſch. 3, 20.
ἄγγελος κυρίου, Lc. 1, 11; 2, 9. Ap.-Geſch. 5, 19; 7, 30; 8, 26; 12, 7. 23. (Lc. 7, 27 iſt Citat.)
ἄγγελος κυρίου ἐπέστη, Lc. 2, 9. Ap.-Geſch. 12, 7.
στρατιὰ οὐρανιός, Lc. 2, 13. Ap.-Geſch. 7, 42.
ῥῆμα τὸ γεγονός (von einer Sache), Lc. 2, 15. Ap.-Geſch. 10, 37.
γνωρίζειν, Lc. 2, 15. 17. Ap.-Geſch. 2, 28.
συμβάλλειν, überlegen bei ſich ſelber, Lc. 2, 19. Ap.-Geſch. 4, 15.
παριστάνειν τινά τινι, Lc. 2, 22. Ap.-Geſch. 1, 3, vgl. 9, 41.
καθὼς γέγραπται, Lc. 2, 23. Ap.-Geſch. 7, 42; 15, 15.
τὸ εἰρημένον ἐν νόμῳ, Lc. 2, 24. Ap.-Geſch. 2, 16; 13, 40.
ἀνὴρ εὐλαβής, Lc. 2, 25. Ap.-Geſch. 2, 5; 8, 2; 22, 12.
δοῦλος τοῦ θεοῦ, Lc. 2, 29. Ap.-Geſch. 4, 29; 16, 17.
ὁ λαὸς Ἰσραήλ, Lc. 2, 32. Ap.-Geſch. 4, 10; 13, 24.
ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα, Lc. 2, 39. Ap.-Geſch. 13, 29.
τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ, Lc. 2, 30. Ap.-Geſch. 28, 28. (Lc. 3, 6 iſt Citat.)
σοφία καὶ χάρις, Lc. 2, 52. Ap.-Geſch. 7, 10.
λαλεῖν ῥῆμα, Lc. 2, 17. 50. Ap.-Geſch. 6, 11. 13; 10, 44; 11, 14; 13, 42.

Man nehme hier die zahlreichen Engelerſcheinungen hinzu, unter ihnen die „des Engels des Herrn," welche dieſem Kapitel, 1, 11. 13. 18. 19. 26—38; und 2, 9. 13. 14. 15. mit der Apoſtelgeſch. 1, 10; 5, 19; 7, 35; 10, 3. 7. 22;

11, 13; 12, 7. 8. 9. 10. 11; 12, 23; 27, 23, gemeinsam eigen sind, im Unterschiede von dem Kargen des Evangelisten in dieser Hinsicht in den übrigen Theilen seiner Schrift, 22, 43 (wo der Text überdies unsicher ist) und 24, 4. 23 [1]), wo die Engelerscheinung dem Mc. und Mt. entlehnt ist; die Erwähnung des Census (ἡ ἀπογραφή) Lc. 2, 1 f. und Ap.-Gesch. 5, 37, und den chronologischen Irrthum an beiden Stellen; ferner achte man schließlich auf den Charakter auch der Wundererzählungen, die in den zwei ersten Capiteln, ganz wie in der Apostelgesch., eine spätere Phase der christlichen Sage verrathen und in beiden theilweise Strafwunder sind (vgl. Lc. 1, 20. 22 mit Ap.-Gesch. 5, 5. 9. 10; 13, 9—11), wie sie in der ältern Wundergestaltung auch bei Lucas nicht vorkommen [2]) — und es wird um so wahrscheinlicher, daß diese Capitel von einem späteren Verfasser, als der der Apostelgeschichte, dem Lucas hinzugefügt wurden.

In dieser Meinung wird man bestärkt, indem der Verfasser der Ap.-Gesch. selber durch die Angabe, daß der πρῶτος λόγος von demjenigen, „was Jesus von Anfange an gethan und gelehrt," den Bericht enthalte, einen indirecten Beweis zu liefern scheint, daß ihm dieses „erste Buch" (das Evangelium) ohne eine Geburtsgeschichte vorlag (vgl. Ap.-Gesch. 1, 22; 10, 37). Dem widerspricht nicht das ἄνωθεν, Lc. 1, 3, in welchem man gemeinhin des Verfassers Vorhaben, mit der Geburt des Johannes und Jesus zu beginnen, erblickt. Dieses ἄνωθεν, weist doch ebenfalls auf den Anfang des öffentlichen Lebens Jesu. Dem Prolog zufolge soll das Evangelium einen genauen Bericht der Dinge enthalten, „die unter den Christen allgemein bekannt und überliefert waren durch die welche von Anbeginn (ἀπ' ἀρχῆς) Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen", 1, 1. 2. Dieses letztere macht klar, daß der Evangelist die Geschichte Jesu schreiben wollte, sofern sie auf die Dienstleistung am Worte (τὸ κήρυγμα) Bezug hatte und auf Berichten von Augenzeugen beruhte, und daß er dem zufolge mit ἄνωθεν (von Anfang an) den Anfang des öffentlichen Lebens meinte, und an eine Geburtsgeschichte Johannes des Täufers und Jesu nicht gedacht hat.

Auf den Prolog Lc. 1, 1—4 folgte demgemäß im ursprünglichen Lucas, welchen der Verfasser der Ap.-Gesch. vor sich hatte, der Bericht über den Täufer,

---

[1]) S. oben S. 178.

[2]) Bei der Darstellung der Wunderberichte in beiden Schriften verdient ebenfalls Beachtung, wie z. B. die Erzählung der Auferweckung der Tabitha, Ap.-Gesch. 9, 36—41, nach dem synoptischen Bericht von der Auferweckung der Tochter des Jairus, Lc. 8, 41. 42. 49—55, Mc. 5, 21 f. Mt. 9, 18. f. ausgestaltet erscheint. Jairus kommt, den abwesenden Jesus zu holen, Lc. 8, 41. 49; Petrus wird ebenfalls geholt, Ap.-Gesch. 9, 38. Jesus kommt und treibt alle hinaus, Lc. 8, 51, Mc. 5, 40, Petrus thut dasselbe, Ap.-Gesch. 9, 40. Jesus spricht: stehe auf; Petrus ebenso. Mit ἀνεκάθισε, Lc. 7, 15, stimmt Ap.-Gesch. 9, 10 überein. Jesus ergreift die Tochter des Jairus bei der Hand, Lc. 8, 54, Petrus reicht der Tabitha ebenfalls die Hand, Ap.-Gesch. 9, 41. Eine solche Nachbildung einer ihm eigenen Erzählung würde der Evangelist selber in einer anderen Schrift nicht aufgestellt haben. Der Nachbildner ist mithin ein anderer, als der Evangelist.

Lc. 3, 1 f., mit Ausschluß der vom Verfasser des Kap. 1 und 2 hinzugefügten Uebergangspartikel δέ, v. 1, wie des τὸν Ζαχαρίου υἱόν, v. 2, welche vom Verfasser der Ap.-Gesch., als Einleitung auf den Anfang (ὁ Ἰησοῦς ἀρχόμενος) der Predigt Jesu, 3, 23, herrühren. Daß Marcion (im J. 138, 140), dessen Evangelium keine Geburtsgeschichte enthielt, das Lucasevangelium noch in dieser Gestalt kannte (Baur), ist möglich, aber wegen seiner anderweitigen Aenderungen zu Gunsten seines Systems nicht zu beweisen.

2. Haben wir hierin recht gesehen, so entsteht die Frage, ob sich eine interpolirende Hand, näher die des Verfassers der Ap.-Gesch., auch anderwärts im dritten Evangelium bemerken läßt. Sichtlich ist dies mit den Worten ὡς ἐνομίζετο, 3, 23, der Fall, welche auf die wunderbare Geburt Jesu, Lc. 1 und 2, zurückweisen. Dem ursprünglichen Lucas war es um ein Geschlechtsregister, welches Jesum durch Joseph von Adam in männlicher Linie abstammen ließ, zu thun, und er glaubte dem zufolge, daß Joseph der wirkliche Vater Jesu war (vgl. 4, 22), eine Annahme, welche ebenfalls dem Geschlechtsregister des Matthäus zu Grunde liegt. Die Worte ὡς ἐνομίζετο, welche die Vaterschaft Josephs ausschließen, können daher nicht der Hand angehören, welche das Geschlechtsregister schrieb. Fand bei dem Evangelisten selber die naturgemäße Abstammung Jesu von Joseph die Anerkennung nicht, so würde er, anstatt ὡς ἐνομίζετο zu schreiben, für seinen Zweck besser gethan haben, das Register ganz wegzulassen.

3. Dasselbe gilt von den Worten οὗ ἦν τεθραμμένος, Lc. 4, 16, welche die Anerkennung der Geburt Jesu zu Nazareth ausschließen, dieser Stadt, die im Berichte Lc. 4, 23. 24 (vgl. Lc. 18, 37 und 24, 19), eben wie in den Parallelstellen bei Matth. und Mc., ausdrücklich ἡ πατρίς Jesu genannt ist. Auch die Tendenz des veränderten Berichts fordert viel eher, daß Jesus zu Nazareth „geboren" und „erzogen" war, als daß er dort nur erzogen war (s. oben S. 268).

4. Luc. 5, 32. Die Worte εἰς μετάνοιαν sind epexegetisch dem Texte des Mt. 9, 13 und Mc. 2, 17 hinzugefügt. Beachten wir die sichtliche Bevorzugung der μετάνοια, als Grundbedingung der Seligkeit (s. oben S. 278 und 279), so scheint diese Epexegese viel eher dem späteren Redaktor, als dem Evangelisten selber zuerkannt werden zu müssen.

5. Luc. 5, 39. Auch dieser Vers erscheint als Interpolation in versöhnlicher Absicht. Die von Lucas v. 36 mit den Aufzeichnungen des Mc. und Mt. vorgenommene Veränderung beabsichtigt, wie oben S. 274 bemerkt, nicht allein, wie Marcus und Matthäus, zu zeigen, daß man von Leuten einer alten, dem Gesetze huldigenden Denkweise die Aufnahme einer freieren Auffassung nicht erwarten kann, sondern zugleich hervorzukehren, daß auch die neue Richtung von einer Vermengung von Alt und Neu ein Schadenleiden zu befürchten hat. Die Johannesjünger und Pharisäer konnten demnach auf ihrem Standpunkte das Fasten eben so wenig aufgeben, als die Jünger Jesu die alten Gebräuche

festhalten. Die Beweisführung ist somit erledigt bei und mit v. 38. Was darauf folgt ist sichtlich ein Glossem zu dem ursprünglichen Text, der noch in D und späteren Handschriften aufbewahrt blieb. Daß der Evangelist, nach vorgängiger Umgestaltung des Texts des Mc. und Mt. zu Gunsten der neuen Richtung (v. 36), am Schlusse seiner Darlegung noch absichtlich die Vertheidigung der Führer der alten Richtung sollte übernommen haben, indem er ihre Abneigung gegen das Neue als ganz naturgemäß bezeichnet, scheint weniger annehmbar, als daß der versöhnende Verfasser der Ap.-Gesch., welcher selbst den Paulus sich in jüdische Gebräuche schicken läßt, den 39. Vers, zur Rechtfertigung der Judenschriften, schrieb. Hierzu kommt, daß die Worte καὶ οὐδεῖς, die in v. 36 und 37 allein bezwecken die Widersinnigkeit der Vereinigung heterogener Dinge zu zeigen, in v. 39 den Widersinn hervorheben, daß irgend ein Vertheidiger des Alten (οὐδείς) an dem Neuen Freude finden sollte, und somit in beiden Versen eine entgegengesetzte Absicht statt hat[1]). Das Befremdende hierbei mag die Abschreiber einiger Handschriften bewogen haben, εὐθέως für θέλει einzufügen und χρηστός in χρηστότερος zu verändern.

6. Lc. 7, 3. 4. 5. Ein echter Pauliner würde den Bericht von dem heidnischen Hauptmann, Mt. 8, 5—13, unverändert aufgenommen haben. Der canonische Lucastext läßt die Bitte, welche der Heide bei Mt. unmittelbar an Jesus richtet, v. 6, durch Vermittelung „jüdischer Aeltesten" überbringen. Diese jüdischen Männer erklären den Hauptmann deshalb für *werth* dieser Gunsterweisung, „weil er das Volk der Juden lieb habe und für dasselbe eine Synagoge baute." In dieser Redaction erkennen wir nicht den echten Pauliner, der anderwärts eben so wenig von einer solchen Empfehlung Heidenchristlicher durch Juden, als von Heiden, die Synagogen bauen (s. oben S. 273 f. und Lc. 10, 30—37; 17, 15. 16), wissen will. Diese Umbildung verräth einen Verfasser, der eben wie der der Ap.-Gesch. den Paulinismus durch Juden empfehlen läßt, Heiden Sympathien für Juden zuschreibt, und dadurch den jüdisch gesinnten Gegner zu gewinnen sucht. Derselbe Verfasser hat den Cornelius, einen echten Heiden, nach Ap.-Gesch. 10, 14. 20. 28. 35. 43. 45. 47; 11, 8. 9. 15. 17. 18 in Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Tendenz der Erzählung zu einem Proselyten des Judenthums gemacht (εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν), welcher „viele Almosen *dem Volke* (den Juden) gab", 10, 2 (vgl. v. 7), und ein gutes Zeugniß von dem gesammten Volke der Juden hatte", 10. 22. War Cornelius ein solcher Proselyt, so ist unbegreiflich, wie zufolge dieser Erzählung Petrus Bedenken tragen konnte bei ihm, als einem Heiden, einzugehen, 10, 28. Daß Judengenossen zum Gottesreiche hinzutreten konnten, brauchte Petrus nicht zu lehren (Ap.-Gesch. 2, 10. 39); es litt dies selbst bei den Pharisäern keinen Zweifel, Mt. 23, 15. Die große Frage war, ob Heiden, auch ohne einverleibt

[1]) Vergl. Zeller, Ap.-Gesch. S. 16.

zu sein in Israel, Theil am Gottesreiche erhalten könnten. Dies ins Licht zu stellen ist der Zweck der Erzählung, welche in ihrer ursprünglichen Gestalt sichtlich den Triumph des paulinischen Universalismus über jüdisch-christliche Beschränktheit hervorkehren will. Der Verfasser der Apostelgeschichte paralysirte diese echt paulinische Erzählung, die er wahrscheinlich von anderwärts herübernahm, und machte den bloßen Heiden zu einem Proselyten des Judenthums. Dasselbe that er mit der Erzählung von dem heidnischen Hauptmann zu Capernaum, indem er auch hier den vermuthlich ursprünglichen Text, welchen der Evangelist wahrscheinlich seinem Grundbestandtheile nach von Matthäus übernahm, durch veränderte Vorstellung seinem versöhnlicheren Standpunkt zu Diensten stellte. Die Folge dieser Umgestaltung war, daß, wie die Charakterisirung des Hauptmanns Ap.-Gesch. 10, 2 nicht dem übrigen Inhalt der Erzählung entspricht, ebenso denn auch die Bitte des Hauptmanns zu Capernaum, daß Jesus selber kommen möge, nicht mit v. 7b stimmt, wo der Heide, ganz wie in der Erzählung des Mt., die persönliche Gegenwart Jesu für die Genesung seines Knechts nicht nöthig findet. Durch diese Veränderung ging überdies, mindestens in v. 3, der schöne, echt paulinische Gedanke, der Grundzug der Erzählung, verloren, daß die erlösende Wirksamkeit Jesu sich nicht auf Palästina beschränkte, wo er persönlich anwesend war, sondern, ohne Erforderniß seiner persönlichen Gegenwart in die Ferne sich erstreckte, zur Heidenwelt (τοῖς εἰς μακράν). Luc. 15, 13 f., Ap.-Gesch. 2, 39; 22, 21; Eph. 2, 13. 17.

7. Lc. 7, 16. 17. Die Erzählung der Auferweckung des Jünglings zu Nain ist sichtlich nach der von der Auferweckung des Sohnes der heidnischen Wittwe zu Zarphath, 1 Kön. 17, 10 (LXX), gestaltet, welche auch Lc. 4, 25. 26 Typus der Heidenwelt ist (vgl. Lc. 7, 12 mit 1. Kön. 17, 10; Lc. 7, 15 mit 1 Kön. 17, 23). In beiden Erzählungen ist überdies die Mutter eine Wittwe, und der gestorbene Jüngling ein einziger Sohn. In dieser Weise aufgefaßt, ist diese Erzählung, welche auf geschichtliche Glaubwürdigkeit keinen Anspruch machen kann, im paulinischen Evangelium, als Gegenstück von Mt. 9, 18 f., das Sinnbild von Jesu lebenweckender Kraft in der Heidenwelt[1]), und hat sogar den Vortritt vor der erst später auftretenden Erzählung der Auferweckung der Tochter des jüdischen Obersten, welche der Evangelist aus Mt. und Mc. herübernahm, Lc. 8, 41—58, wo in den Worten „und ihr Geist kehrte wieder", die allein Lc. hat, ebenfalls der Einfluß von 1 Kön. 17, 22 zu ersehen ist. Der ursprüngliche Erzähler wählte, da Zarpath nicht zu brauchen war, zum Schauplatz der Begebenheit das anderwärts in der Bibel unbekannte und späteren Schriftstellern, Eusebius, Hieronymus, Joh. Phocas, vielleicht erst aus Lucas bekannte Nain. Mit dieser sichtlichen Tendenz der Erzählung stimmt nicht v. 16, welchem zufolge die (jüdischen) Scharen in dieser That den Beweis sehen, daß „Gott sein Volk (Israel)

[1]) S. oben S. 195 f.

besucht hat" und „ihn preisen, daß ein großer Prophet unter Israel (ἐν ἡμῖν) aufgestanden." Giebt es einmal Berechtigung, im dritten Evangelium die Hand eines zweiten Redactors zu sehen, so kann auch diese Aufzeichnung dabei dienen und zum Beweise gereichen, daß derselbe die ursprüngliche Tendenz der Erzählung nicht ersah. Ueberdies stimmt der Sprachgebrauch auch hier mit dem des Verfassers der Apostelgeschichte überein. Man vergleiche ἔλαβε φόβος ἅπαντας, v. 16 mit Ap.-Gesch. 2, 43; 5, 5. 11; 19, 17, und ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ, v. 16, mit Lc. 1, 68. 78 und Ap.-Gesch. 15, 14, während auch Judäa in v. 17, nicht zur Bezeichnung nur der Provinz, sondern des ganzen jüdischen Landes, demselben Redactor, Lc. 1, 5; Ap.-Gesch. 1, 8; 2, 9, im Unterschied von Lc. 3, 1; 5, 17; 21, 21; 23, 5, eigen ist.

8. Lc. 10, 22. Die marcionitische Lesart ἔγνω, Dial. de recta fide I, 817, Iren. IV, 6, die auch bei Justinus Apol. 1, 63, Dial. 100, und in den Homilien des Clemens, 17, 4; 18, 4. 13. 20 (Tertull. cognovit, c. Marc. II, 27) angetroffen wird, scheint auch bei Lucas die ursprüngliche. Die Veränderung des Präsens ἐπιγινώσκει, Mt. 11, 27, in den Aorist (hatte erkannt) hat bei dem paulinischen Evangelisten die Bestimmung hervorzuheben, daß die Erkenntniß des wahren Gottes und seines Sohnes, den Siebzig (den Repräsentanten der Heidenmission) geoffenbart, v. 21, vor ihnen weder den Propheten (s. v. 24) verliehen war, noch selbst den Zwölfen, an welche, nach Mt. 13, 16, diese Anrede gerichtet war. Die Lesart γινώσκει, für welche die Handschriften einstehen, kann schwerlich für eine Correction der Abschreiber, die den Text des Lc. mit dem des Mt. in Uebereinstimmung bringen wollten, gehalten werden, und scheint somit auf Rechnung des zweiten Redactors gebracht werden zu müssen, der die ursprüngliche Abzweckung des ἔγνω nicht verstand.

9. Lc. 11, 2. Wie es scheint, war auch hier die marcionitische Lesart (Tert. c. Marc. IV, 26, Epiph. 21): „dein heiliger Geist komme auf uns", welche für die Bitte „dein Name werde geheiligt", an die Stelle trat, die ursprüngliche, die noch in einigen alten Beglaubigungen erhalten blieb[1]) (vgl. Lc. 11, 13 mit Mt. 7, 11) und die Bitte „dein Wille geschehe u. s. w." überflüssig erscheinen ließ. Da jedoch das Uebergewicht der Handschriften auch hier für die gewöhnliche Lesart einsteht, kann die Veränderung des ursprünglichen Textes bei Matthäus auch hier dem Redactor zugeschrieben werden.

10. Lc. 11, 30. „Das Zeichen des Jonas" wird bei Mt. 12, 40 mißverstanden, als hätte Jesus dabei auf seine sichtbare Wiederkehr aus dem Hades[2]) hingedeutet[2]). Die Aufzeichnung des Lucas enthält wohl dies nicht ausdrücklich, aber es scheint doch dieselbe Auffassung, dem ἔσται zufolge, auch ihr zu Grunde zu liegen. Schon die Worte καθώς u. s. w. sehen wie ein Glossem

[1]) Hilgenfeld, theol Jahrb. 1853, S. 222 und Evangg. S. 14; Zeller, Apostelgesch. S. 14.
[2]) Aeltestes Ev. S. 30.

aus, welches den Zusammenhang stört und das Pikante den Worten Jesu entzieht. Auch dieses Glossem kann, den Handschriften zufolge, nicht einem Abschreiber zuerkannt werden, und weist somit auf den canonischen Lucas, als späteren Redactor des ursprünglichen Textes. Dachte er hierbei, eben wie Matthäus, an Jesu Auferstehung, so liegt auf der Hand, diese Worte für eine Aufzeichnung eines Redactors zu nehmen, welcher, wie der Verfasser der Ap.-Gesch. 2, 32—36; 17, 31, auf die Thatsache der sichtbaren Auferstehung Jesu einen apologetischen Nachdruck legt, welcher dem Evangelisten, der die Emmausjünger den Zwölf entgegenstellt, fremd ist (s. oben S. 283 f.).

11. Lc. 16, 9—13. In dem untreuen Haushalter (*οἰκονόμος*), 16, 1—8, bildet der Evangelist die jüdische Hierarchie ab, welche, ihres Amts entsetzt, v. 3, durch die *οἰκονομία* Christi (1. Cor. 9, 17, vgl. Lc. 12, 42 *ὁ πιστὸς οἰκονόμος, ὁ φρόνιμος*) ersetzt wird. Die vorstehend angeführten Verse drücken nicht den Sinn des Gleichnisses aus. Den unehrlichen Haushalter kann Lucas schwerlich den Jüngern Jesu als Vorbild hingestellt haben, und dessen Vornehmen, auf Kosten seines Herrn sich die Pächter zu Freunden zu machen, und sich eines guten Unterkommens bei ihnen zu versichern, konnte nicht die Christen lehren sollen, daß sie, um „in die ewigen Hütten aufgenommen zu werden", durch den Mammon sich Freunde machen müßten. Eine solche Lohnsucht wäre doch ganz im Widerspruch mit dem Standpunkt des Evangelisten, Lc. 15, 29; 17, 7—10; 18, 9—14, dem es anderwärts schwer fällt das Wort *μισθός*, wo er Parallelstellen aus Mt. herübernimmt, beizubehalten (s. oben S. 279). Man setze daher v. 9—13[1]) und die damit in Verbindung befindliche Einfügung *φιλάργυροι ὑπάρχοντες*, v. 14, auf Rechnung eines Redactors, welcher auf seinem versöhnenden Standpunkt die Antithese der christlichen und der jüdischen Oeconomie in dem Gleichnisse nicht begriff und überdies die guten Werke als Bedingung des Heils aufrecht hielt, Ap.-Gesch. 9, 36 (*πλήρης ἔργων ἀγαθῶν*), 10, 2; 26, 20, im Unterschiede von dem Evangelisten, welcher sogar, besorgt das paulinische Christenthum zu compromittiren, aus Jesu Worten „Böse und Gute, Gerechte und Ungerechte", die „Guten" und „Gerechten" wegließ und dafür „Undankbare" an die Stelle setzte (s. oben S. 279). Ist diese Annahme richtig, so würden v. 14 und 15 sich gut an v. 8 anschließen und in dem Bilde des untreuen Haushalters der, obschon innerlich schlecht, durch seine Wohlthätigkeit bei den Pächtern sich empfahl, „die Pharisäer" gezeichnet sein, welche eben wie er sich als „Gerechte vor den Menschen hervorthaten, aber nach Gottes Urtheil ein Greuel waren"[2]). Auf die Abschaffung der früheren *οἰκονομία*, auf welche das Gleichniß anspielt, folgt dann aufs paßlichste der Ausspruch über das Ende des Gesetzes, v. 16.

[1]) S. oben S. 211 f.

[2]) Man beachte, wie in dieser Pericope eins und das andere gar nicht oder nur dem Klange nach zusammenstimmt. Mit der Erklärung in v. 8 stimmt nicht v. 9, und der Mamon v. 9 und 11 rief in v. 13 das Wort Jesu bei Mt. 6, 24, welches Lucas aus der Bergpredigt weggelassen, dem, welcher diese Stelle schrieb, in den Sinn.

12. Lc. 16, 17. Der Evangelist, welcher aus Fürsorge für den Paulinismus diese Worte, die Mt. 5, 18. 19 die unvergängliche Geltung des Gesetzes verkündigen, aus der Bergpredigt absichtlich wegließ (s. oben S. 273. 275), kann sie nicht in dieser Ausgestaltung eingefügt haben. Der Ausspruch ist überdies mit dem vorhergehenden v. 16, in welchem mit absichtlicher Veränderung von Mt. 11, 12 f. das Ende des Gesetzes angekündigt wird[1]), und mit dem folgenden v. 18, der für dasselbe als Beispiel dient, im Widerspruch. Der 17te Vers ist entweder eine Glosse, die ohne Nachtheil für den Zusammenhang gemißt werden kann, oder muß ursprünglich nach der marcionitischen Lesart gelautet haben: ἢ τῶν λόγων μου[2]), für welche ein späterer Redactor, dem die gänzliche Aufhebung des Gesetzes und der Gegensatz von Gesetz und Evangelium auf seinem Standpunkt widerstrebte, die Lesung bei Mt. an die Stelle setzte. Daß dies bei dem Verfasser der Apostelgesch. der Fall war, haben wir oben S. 273 ff. nachgewiesen (vgl. Lc. 2, 22—39, Ap.-Gesch. 13, 39; 15, 20, 21; 21, 24; 22, 12; 25,8). Der Evangelist schrieb in v. 16: „das Gesetz und die Propheten bis auf Johannes; von da ab wird die frohe Botschaft vom Gottesreich verkündigt, und es sucht jeder, wie mit Gewalt, Antheil daran; aber meine Worte, v. 17, sind ewig in Kraft und bezwecken, wie der Ausspruch über die Ehescheidung, v. 18, lehren kann, die Aufhebung des Gesetzes.

13. Lc. 17, 14. Die Worte καὶ Γαλιλαίας sind an unrechter Stelle. Der Evangelist läßt Jesum, anstatt durch Peräa (Mt.), den Zug durch Samarien nehmen (vgl. 9, 52; 17, 16), eine mit seinem universalistischen Standpunkt zusammen stimmende Aenderung. Wäre seine Absicht gewesen, Jesum von Galiläa aus durch Samarien nach Jerusalem reisen zu lassen, so mußte Galiläa voranstehen. Die Meinung, daß er Jesum längs den Grenzen Galiläas und Samariens (Meyer) reisen lasse, mag grammatisch zu rechtfertigen sein, ergiebt aber einen sehr sonderbaren Reiseplan, welcher durch 9, 10. 18. 28. 37, wo Jesus von Norden her die Reise nach Jerusalem unternimmt, nicht empfohlen wird. Man nehme die Worte καὶ Γαλιλαίας für ein Interpretament nach Mt. 19, 1, und die Schwierigkeit ist gehoben.

14. Lc. 23, 3. Die Echtheit der gewöhnlichen Lesart, obschon von den Handschriften gestützt, unterliegt begründeten Bedenken. Unmittelbar voraus, Lc. 22, 66—70, beweist die Veränderung des Textes bei Matthäus, 26, 63 f.. daß der paulinische Verfasser aus Bedenklichkeit gegen judenchristliche Sympathien die positive Antwort Jesu auf die Frage des Hohenpriesters, ob er der Christus

---

[1]) S. oben S. 53 f.

[2]) Hilgenfeld, Ev. Just. S. 470, Baur, Krit. Unters. S. 402 und Marcus-Ev. S. 196, Zeller, Apostelgesch. S. 15. Die Meinung Volkmars, daß v. 17 von dem bleibenden Werth des nach seinem sittlichen Inhalt aufgefaßten Gesetzes zu verstehen sei, giebt dem ὁ νόμος eine andere Bedeutung als in v. 16, und muß deshalb als unwahrscheinlich abgewiesen werden. S. Zeller, am a. O. und oben S. 53 f.

sei, in ein ausweichendes Bekenntniß veränderte, während er hingegen auf die zweite Frage, ob er „der Sohn Gottes" sei, ihm ohne Ausflüchte bestätigend antworten läßt. Jesus, will der Evangelist sagen, war wohl der Christus, aber nicht in dem Sinne, in welchem sich der jüdische Hoheprieſter dieſes Ausdrucks bediente (ſ. oben S. 282). Hiermit ſtimmt auch die Chriſtologie des Verfaſſers anderwärts, im Unterſchiede von Mt. überein (vgl. S. 281—283). Unmöglich erſcheint es, daß derſelbe Evangeliſt, welcher Jeſum nicht ohne Vorbehalt ſich für den Chriſtus erklären läßt, ihm unmittelbar darauf, 23, 3, auf die Frage des Pilatus, ob er „der König der Juden" ſei, eine zuſtimmende Antwort in den Mund gelegt haben ſollte. Im Zuſammenhange des Vorganges ſtimmt überdies die Beſchuldigung der Juden, „daß Jeſus ſich für Chriſtus, einen König (*Χριστὸς βασιλεύς*) ausgegeben habe", nicht zur Frage des Pilatus, ob er „der König der Juden ſei." Auf die eingebrachte Anſchuldigung erwartet man doch vielmehr allein dieſe Frage: *Σὺ εἶ βασιλεύς*; „biſt du ein König?" So nur kann der Evangeliſt geſchrieben haben. Wahrſcheinlich laſen Marcion und vielleicht ſelbſt Tertullian in ihrem Exemplar die Worte *τῶν Ἰουδαίων* nicht, da Pilatus nach Tertullian mit Weglaſſung von „Judaeorum" allein fragt: „biſt du Chriſtus" [1]), in Beziehung auf die Beſchuldigung in v. 2. Vielleicht auch, daß die Veränderung des *σὺ εἶ βασιλεύς* in *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* [2]), bei der Uebereinſtimmung der Handſchriften, allein auf Rechnung des zweiten Redactors zu ſetzen iſt, der, im Unterſchiede von dem Evangeliſten, auf die Königsherrſchaft Jeſu über Iſrael großen Nachdruck legt (vgl. Lc. 1, 32. 33. 43. 54. 68. 69; 22, 30; Ap. Geſch. 1, 6. 7; 2, 36; 3, 24; 4, 25—27; 13, 22. 33—35), und dieſe Lesart aus dem jüdiſchchriſtlichen Matthäusevangelium herübernahm. Die Juden beſchuldigen Jeſum, daß er ſich für Chriſtus, einen König, ausgegeben und verboten habe, dem Kaiſer die Steuer zu entrichten. Darauf fragt Pilatus: biſt du ein König? Auf dieſe Frage antwortet Jeſus zuſtimmend (*σὺ λέγεις*) und wird darauf von dem Landpfleger freigeſprochen. Daß auch der vierte Evangeliſt ſo den Text des Lucas las, halte ich für wahrſcheinlich, da Jeſus, ihm zufolge ablehnt, daß er „der König der Juden" iſt, hingegen anerkennt, daß er ein König iſt, Joh. 18, 33. 36. 37 (*οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ*; *ἀπεκρίθη Ἰησοῦς Σὺ λέγεις, ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ*). Durch dieſe Wiederherſtellung

---

[1]) Adv. Marc. IV. 42: „Perductum illum ad Pilatum onerare coeperunt, quod se regem diceret Christum. Pilato interroganti: tu es Christus? proinde (respondet): tu dicis". Daß auch ſelbſt Tertullian das Wort „Judaeorum" nicht las, ſcheint daraus hervorzugehen, daß er Marcion dieſer Lesart wegen nicht der Textfälſchung beſchuldigt, ſondern ſich am a. O. begnügt, dem Gnoſtiker gegenüber zu beweiſen, daß Jeſus durch die beſtätigende Antwort den Beweis lieferte, daß er der durch die Propheten angekündigte Chriſtus ſei. „De quo Christo Judaei quaesissent, non de suo? Cur ergo non vel tunc alium eis prodidit?" c. 41.

[2]) Die Benennung *ὁ βασ. τ. Ἰουδ.* Lc. 23, 37, 38 iſt im Munde der Spötter und in der Aufſchrift am Platze.

des ursprünglichen Lucastextes entsteht nun bei den Evangelisten diese Stufenfolge. Im ältesten Evangelium scheint, zufolge Mt. 27, 12: „er antwortete nichts“ und v. 14: „er antwortete ihm selbst auf kein einziges Wort“, ebensowenig die Frage des Pilatus, für welche auch im Verlauf des Verhörs jede Veranlassung fehlt, als auch die Antwort Jesu gestanden zu haben. Den canonischen Evangelien zufolge, nach Mt. und Mc., beantwortet Jesus die Frage, ob er „der König der Juden ist“, bejahend (vgl. Mt. 1, 1—17; 2, 2—4), nach Lc. bekennt er, im paulinischen Sinne des Worts, ein König zu sein (1 Cor. 15, 25), bei dem vierten Evangelisten endlich verneint er ausdrücklich, der König der Juden zu sein und erklärt sich auf die Frage, ob er ein König sei, für einen König im Reiche der Wahrheit, Joh. 18, 33—38.

15. Lc. 24, 46—49. 51. 52. 53. Das Gleichförmige dieser Verse mit Apostel-Geschichte 1, 4. 8. 12 ist, im Zusammenhange mit der von uns gelieferten Kritik, entweder daraus zu erklären, daß der Verfasser der Apostelgeschichte diese Besonderheiten von dem Evangelisten herübernahm, als Einleitung zu seiner Fortsetzung des Lucas, oder daß er sie dem Texte des Lucas hinzufügte. Das erste kann natürlicher scheinen, aber für das letztere spricht die apologetische Beweisführung, daß, nach der Schrift, der Christus nicht nur, wie Lc. 24, 26. 44. 45, mußte leiden „und zu seiner Herrlichkeit eingehen“, Jes. 53, sondern auch „von den Todten auferstehen“, was an Ap.-Gesch. 2, 25 f. und 13, 35—37 erinnert. Auch der Befehl, die μετάνοια und ἄφεσις ἁμαρτιῶν zu predigen, stimmt mit dem Lehrtypus des Buchs der Apostelgeschichte überein (siehe oben S. 278 f.), während der Auftrag an die Zwölf, diese Predigt „allen Völkern, beginnend von Jerusalem aus“ zu überbringen, besser mit der Absicht des Verfassers der Ap.-Gesch., im Widerspruch mit Gal. 2, 9 und in Uebereinstimmung mit den späteren Judenchristen, Matth. 28, 19, und Justinus, Apol. 1, 39. 45 mit Uebergehung des Paulus den Zwölf die Heidenmission aufzutragen, Ap.-Gesch. 1, 8; 8, 14 f., und sie demzufolge als die Grundfeste der christlichen Kirche darzustellen, 2, 2 f., als mit dem Charakter des Evangelisten übereinstimmt, der sie für diese Aussendung ungeeignet findet, Lc. 9, 62 und 10, 1 (s. oben S. 259—263), und Lc. 22, 30 ihre Herrschaft auf ein Königreich über die zwölf Stämme Israels beschränkt.

16. Luc. 24, 51b. Die Worte καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν hinter διέστη ἀπ' αὐτῶν scheinen späteren Ursprungs. Gehören sie zum ursprünglichen Lucastexte nicht (Tischendorf, Meyer, auf Grund von D und einigen alten lateinischen Handschriften, mit welchen auch Augustinus übereinstimmt), so berichtet der Evangelist die sichtbare Himmelfahrt Jesu nicht, und unterscheidet sich hierdurch vom Verfasser der Ap.-Gesch. 1, 9 (siehe oben S. 288 f.). Sind sie dagegen echt, so können sie als eine spätere Einfügung angesehen werden und der ursprüngliche Text des Lucas bei den angeführten Zeugen bleibt, eben wie in Lc. 11, 2; 5, 39 gesichert. Dasselbe gilt von den Worten προσκυνήσαντες αὐτόν, v. 52.

Noch kann gefragt werden, ob die bei Lucas vorkommenden Worte ἀπὸ τῆς λύπης, 22, 45, und ἀπὸ τῆς χαρᾶς, 24, 41, nicht für eingeschoben von einem späteren Redactor zu halten seien, welcher an ersterer Stelle das Schlafen der Apostel, an der zweiten ihren Unglauben an des Herrn Auferstehung in ein freundlicheres Licht zu stellen suchte. Jedoch wofern auch diese Worte echt sind, können sie nicht dienen, das ungünstige Urtheil des Evangelisten über die Zwölf aufzuheben. Sie schliefen aus Traurigkeit, aber daß sie schliefen während ihr Meister betet und kämpft, wird nicht aufgehoben. Und wenn sie immerhin „vor Freuden" nicht glauben, daß Jesus vor ihnen steht, so bleibt doch, daß Jesus, um diese Ungläubigen zu überzeugen, vor ihren Augen von einem gebratenen Fische essen mußte.[1])

C. Der Sprachgebrauch in beiden Schriften.

Die unverkennbare Uebereinstimmung des Sprachgebrauchs in beiden Schriften beweist nicht die Identität der Verfasser, wenn dieselbe aus andern Gründen nicht eingeräumt werden kann. Wir haben schon gefunden, daß sich diese Uebereinstimmung in denjenigen Theilen des canonischen Lucasevangeliums zeigt, welche von derselben Hand ihre Abkunft haben, die das Buch der Apostelgeschichte schrieb. In anderen Theilen ist die Uebereinstimmung minder erheblich. Das Evangelium zählt pl. min. 229 Worte, die nicht in der Ap.-Gesch., und letztere Schrift pl. min. 403 Worte, die nicht in dem Evangelium vorkommen. Bleibt nichtsdestoweniger die sprachliche Gleichförmigkeit anzuerkennen, so bedenke man, daß eben diese Erscheinung, wonach der Sprachgebrauch auf denselben, der sachliche Inhalt auf einen andern Verfasser hindeutet, sich auch anderwärts darbietet, z. B. bei der Vergleichung des Briefes an die Epheser, welcher, obschon sprachlich dem an die Colosser verwandt, doch mit Recht für eine Nachbildung desselben gehalten wird[2]). Auch der erste der nach Johannes benannten Briefe kann wegen der dogmatischen Verschiedenheit von dem vierten Evangelium, der sprachlichen Uebereinstimmung ungeachtet, diesem nicht zugeschrieben werden.[3])

[1]) Zu späteren Glossen zu dem ursprünglichen Lucastext gehören vielleicht auch 11, 42b, wo Lc. nachdem er 42a, vgl. Mt. 23, 23, verändert und πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν (οἱ γραμμ. κ. οἱ φαρ.) ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, Mt. 23, 3, als unpaulinisch weggelassen, schwerlich die Worte ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα (die Zehnten von den geringsten Feldfrüchten) μὴ παρεῖναι, aus Mt. herübergenommen haben kann, es sei denn aus Vergeßlichkeit geschehen. Hierher gehört auch Lc. 12, 53, μήτηρ ἐπὶ τὴν θυγ. — ἐπὶ τὴν πενθερὰν αὐτῆς, wo der Uebergang von ἐπί c. dat. v. 2. τρεῖς ἐπὶ δύσιν u. s. w. in ἐπί cum. acc. befremden muß. Der Evangelist wollte sagen, daß drei bei zwei, und zwei bei drei, ein Vater bei einem Sohn und ein Sohn bei einem Vater wohnend gegenseitig uneins sein würden. Was da folgt, scheint aus Mt. 10, 35 aufgenommen zu sein.

[2]) Hoekstra, theol. tijdschr. 1868, p. 599 f.; Holtzmann, Kritik der Epheser- und Colosserbriefe, S. 99—112.

[3]) Hoekstra, am a. O. 1867, S. 37 f. Hilgenfeld, das Ev. d. Joh. 1842; Baur, theol. Jahrb. 1844; Zeller, ebenda 1845; Planck ebenda 1847.

Wollte der Verfasser der Ap.-Gesch. für ein und denselben mit dem Evangelisten gelten (vergl. Ap.-Gesch. 1, 1 mit Lc. 1, 1—4), wen kann es da verwundern, daß die Weiterführung dieser Grundlage ihn wie von selber auch die Sprache und Schreibart derselben aufnehmen ließ. Daß der Verfasser der Ap.-Gesch. auf eine solche Gleichförmigkeit es absah, geht überdies daraus hervor, daß im allgemeinen die Stücke in seinem Buch, welche verschiedenen Quellen entlehnt sind, durch dieselbe gegenseitige Uebereinstimmung in Auswahl der Worte und im Stil sich charakterisiren.

§. 13.

Die äußeren Zeugnisse.

Mit dem gewonnenen Ergebniß stimmen auch die in der patristischen Literatur vorhandenen Zeugnisse für beide Bücher überein. Vom Ende des zweiten Jahrhunderts an werden, mit Ausnahme einiger Antilegomenen, sämmtliche Bücher des N. T. als apostolisch anerkannt, und so kann es nicht verwundern, daß auch das Buch der Apostelgeschichte demselben Lucas zugeschrieben wird, welcher der Ueberlieferung zufolge das Evangelium geschrieben hatte[1]). In der früheren Literatur, bei den apostolischen Vätern, werden jedoch von dem Evangelium nur unsichere, von dem Buche der Apostelgeschichte gar keine Spuren angetroffen, wofern man nicht Reminiscenzen, wie Polyc. 1 (vergl. Ap.-Gesch. 2, 24, und Ignat. ad Smyrn. 3, vergl. Ap.-Gesch. 10, 41), mehr Gewicht zuerkennt, als selbst Meyer (Comment. S. 29) für zulässig erachtet. Von mehr Gewicht ist, daß die obersten Führer der drei christlichen Parteien des zweiten Jahrhunderts, der ultra-antipaulinischen, der gemäßigt jüdisch-christlichen, der ultra-paulinischen, Pseudo-Clemens, Justinus und Marcion, von der Apostelgeschichte entweder gänzlich schweigen, oder, wie Marcion, sogar dieselbe verwerfen, ungeachtet ihrer Bekanntschaft mit dem Evangelium des Lucas und ihres Gebrauchs desselben; daß Justinus dieses Evangelium, sogar in seiner gegenwärtigen Gestalt, mit den zwei ersten Kapiteln und mit Zusätzen, wie Luc. 22, 43. 44, unter die ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων einreiht[2]), und Marcion dasselbe, es sei mit (Hilgenfeld), oder ohne die beiden ersten Capitel (Baur, Marcusev. S. 224), durch Veränderungen, Weglassen und Hinzufügungen seinem System dienstbar gemacht hat. Hieraus zu entnehmen, daß das Buch der Ap.-Gesch. zur Zeit als Justinus seine Apologien und seinen Dialog mit Trypho schrieb, noch nicht vorhanden gewesen, wäre ein übereilter Schluß, und würde selbst bei der offen

---

[1]) Iren. Adv. haer. III, 14, 1; XV. 1. Clem. Alex. Strom. V, 12, Tertull. c. Marc. IV en V, 2 ff., de jejuniis 10, de baptismo 10. Canon Murat., Euseb. HE. III, 25.

[2]) Hom. 3, 37, 63; 9, 22; 11, 20; 17, 5; 19, 2. Recogn. 1, 40; 4, 5; 6, 4, 5. Just. Dial. 84, 88, 103.

sich darlegenden Bekanntschaft des Justinus mit dem Lucasevangelium in seiner gegenwärtigen Gestalt sich widerlegen, indem diese doch, wie uns wahrscheinlich geschienen, das Vorhandensein des Buches der Ap.-Gesch. voraussetzt. Meint man, daß Marcion ein ursprünglicheres Lucasevangelium als das canonische alterirt habe, — wie Baur, namentlich hinsichts der zwei ersten Capitel, es für wahrscheinlich hält, und bis zu einem gewissen Grade auch Hilgenfeld beistimmt, indem er annimmt, daß Marcion, mindestens an einzelnen Stellen, einen früheren Lucastext vor sich hatte, — so würde der Umstand, daß Marcion außer zehn pauliniſchen Briefen und dem dritten Evangelium, keine andern Schriften, und so denn auch nicht die Ap.-Gesch., in seinen Canon aufnahm, für die Anerkennung eines Vorhandenseins dieses Buches in den Jahren 138 oder 140 bedenklich erscheinen; es sei denn, daß er dasselbe wegen der Beziehung, in welcher, dem Verfasser zufolge, das Christenthum zum A. T. steht, verworfen habe, was jedoch die alten kirchlichen Schriftsteller, namentlich Tertullian und Epiphanius, nirgend andeuten. Nimmt man hingegen an, daß Marcion das canoniſche Lucasevangelium zum Gegenstande seiner dogmatischen Kritik gemacht habe, und daß somit auch das Buch der Ap.-Gesch. schon zu seiner Zeit vorhanden war, so liefert seine Verwerfung dieser Schrift den Beweis, daß er den Verfasser der Ap.-Gesch. nicht für den Verfasser des dritten Evangeliums hielt, welches er mit Briefen des Paulus in seinen Canon aufnahm. Welcher Meinung man beistimme, es bleibt das Ignoriren oder auch die Verwerfung dieses Buchs, sowohl durch die beiden äußersten Parteien (Pseudo-Clemens und Marcion), als auch durch die kirchliche Mittelpartei (Justinus), während sie doch das dritte Evangelium anerkennen und gebrauchen, wo nicht für das Vorhandensein des Buchs, so doch mindestens für die Anerkennung der Identität des Verfassers mit dem des dritten Evangeliums, bedenklich. Die Identität wurde denn auch in der alten Kirche, einem Berichte des Photius zufolge, ohne dessen Beistimmung zu dieser Ansicht, bezweifelt, indem einige den römischen Clemens, andere Barnabas, und wieder andere Lucas „den Evangelisten" für den Verfasser hielten [1]). Was Meyer hingegen bemerkt [2]), daß man in diesem Falle auch das dritte Evangelium dem Clemens oder Barnabas zugeschrieben haben müsse, wovon es jedoch keine Anzeichen giebt, ist unrichtig, da die Worte des Photius: καὶ ἄλλοι Λουκᾶν, τὸν εὐαγγελίστην, deutlich ausweist, daß die ἄλλοι, welche die Ap.-Gesch. für das Werk des Clemens oder Barnabas hielten, das dritte Evangelium nichtsdestoweniger dem Evangelisten zuschreiben, und somit wohl das Evangelium, aber nicht die Ap.-Gesch. für ein Werk des Lucas hielten. Selbst als der Canon der neutestamentlichen Schriften bereits lange abgeschlossen war, konnte noch Chrysostomus schreiben, nicht nur daß einigen das Buch unbekannt

[1]) Quaest. Amphiloch. 145.
[2]) Comment. S. 2.

sei, was einem Mangel an Interesse zugeschrieben werden kann, sondern sogar, daß sie nicht wußten, „wer es geschrieben habe“[1]).

Auch die Unbekanntschaft und das Nichtanerkennen der Ap.-Gesch. in der ältesten christlichen Kirche, selbst bei Verfassern, welche schon von dem dritten Evangelium Gebrauch machen, spricht, in Verbindung mit den inneren Beweisen, auf die wir uns berufen haben, für einen späteren und anderen Ursprung dieses Buches, als den des dritten Evangeliums.

Zusammenfassung und Ergebniß.

1. In dem dritten Evangelium wird das Apostolat der Zwölf für unzureichend erachtet, und ihr Zurückstehen hinter den Boten an die Heiden ausgesprochen. In der Apostelgeschichte hingegen wird das Apostolat gerühmt, nehmen die Zwölf die erste Stelle ein, und es erscheint Paulus, obgleich in seinem Range als Apostel nächst den Zwölf zur Geltung gebracht, in zweiter Reihe.

2. In dem dritten Evangelium wird nicht nur der Judaismus, sondern auch das Judenchristenthum mit seinen gesetzlichen Prätensionen bestritten. In dem Buche der Ap.-Gesch. hingegen wird alles aufgewandt, um zu erweisen, daß sich die jüdisch-christliche Partei und Paulus im Wesentlichen nicht unterschieden.

3. Der Lehrbegriff des dritten Evangeliums bewegt sich in der Lehre vom Glauben, der Bekehrung und den guten Werken, in der Christologie, in der Heilslehre und in der Eschatologie in einem anderen Gedankenkreise als die Apostelgeschichte.

4. Beide Verfasser sind Pauliner, aber während der Evangelist den Paulinismus über das Judenchristenthum erhebt, enthält die Ap.-Gesch. eine Anempfehlung des Paulus an die jüdisch-christliche Partei. Das Evangelium ist eine Streitschrift, die Ap.-Gesch. eine Vertheidigungsschrift.

5. Ungeachtet dieser Verschiedenheit besteht zwischen beiden Schriften in Sachen und Sprachgebrauch eine Uebereinstimmung, durch welche die Anerkennung einer nahen Zusammengehörigkeit beider erfordert wird.

6. Die sachliche Uebereinstimmung kann nicht durch die Annahme, daß beide Schriften von derselben Hand seien, erklärt werden. Denn durch diese Annahme wird wohl die erweislich vorhandene Uebereinstimmung, aber nicht die principielle Verschiedenheit, welche zwischen beiden in anderen Beziehungen statthat, erklärt.

7. Die vorhandene Uebereinstimmung in Sachen ist überdies nur scheinbar, da auch in den Berichten über dieselben Einzelheiten die Verschiedenheit beider,

[1]) Hom. 1 in Acta.

inbesondere in der Auffassung der Thatsachen, ins Auge fällt, so daß die Annahme, daß der Verfasser des Buchs der Ap.-Gesch. diese Einzelheiten dem Evangelium als einer ihm fremden Schrift entlehnte, wahrscheinlich wird.

8. Das dritte Evangelium erweist in einigen Theilen die Spuren einer späteren Hand, insbesondere Kap. 1 und 2.

9. Diese letzteren Stücke charakterisiren sich in derselben Weise, die den Verfasser der Ap.-Gesch. durchgehends von dem Evangelisten unterscheidet, und können somit füglich diesem letzteren zugeschrieben werden.

10. Die Gleichförmigkeit des Sprachgebrauchs in beiden Schriften zeigt sich vornehmlich in den Theilen des Evangeliums, welche von späterer Hand sind, und findet ihre Erklärung weiter, im Zusammenhange mit analogen Erscheinungen, in dem Gebrauch, welchen der Verfasser der Ap.-Gesch. von dem Evangelium machte, um seinem Werk die Anerkennung als Fortsetzung des Evangeliums zu verschaffen, und in der Uebereinstimmung des Stils, welcher durchgehends auch die Theile der Ap.-Gesch. kennzeichnet, die der Verfasser verschiedenen Quellen entlehnte.

11. Die äußeren Zeugnisse verweisen auf spätere Bekanntschaft und Anerkennung des Buchs der Apostel-Geschichte und begünstigen die Annahme eines verschiedenen Ursprungs beider Schriften.

12. Der Verfasser der Apostel-Geschichte ist somit ein anderer als der dritte Evangelist. Er bediente sich des Werks desselben und machte durch Einschiebsel und Aenderungen auch das dritte Evangelium demselben Zwecke dienstbar, welchen er bei Abfassung der Apostel-Geschichte vor Augen hatte.

13. Das canonische nach Lucas benannte Evangelium ist somit eine spätere Ausgabe einer Schrift früheren Ursprungs, welche, eben wie das Marcusevangelium und die ältere Gestalt des Matthäusevangeliums, nicht mit der Geburt des Johannes und Jesus, sondern mit der Predigt des Johannes und dem öffentlichen Auftreten Jesu begann.

14. Auf ein solches ursprüngliches Lucasevangelium verweisen die Prologe beider Schriften, Ap.-Gesch. 1, 1 und Lc. 1, 1—4.

15. Dieses ältere Lucasevangelium kann jedoch nicht das des Marcion sein. Mag auch das Evangelium, welches er gebrauchte, nicht ganz dieselbe Gestalt wie das gegenwärtig vorliegende Lucasevangelium aufgewiesen haben, so kann doch das Evangelium des Marcion für nichts anders gehalten werden, als für eine spätere Bearbeitung des Lucasevangeliums, sei es in seiner gegenwärtigen Gestalt, sei es in einer ursprünglicheren.

16. Das ursprünglich pauliniſche Lucasevangelium erfuhr somit zweierlei Bearbeitung, die eine von der Hand eines versöhnenden Pauliniſten (das canoniſche Lucasevangelium), die andere von der Hand eines Ultra-Pauliniſten (das Evangelium Marcion's). Das erstere sucht das pauliniſche Evangelium dem jüdiſchen Christenthum annehmbar zu machen, das zweite hingegen entfernte sich von dem

ursprünglichen apostolischen Christenthum noch weiter als Proto-Lucas, so daß jeder Verband zwischen beiden Parteien hinwegfiel. Der conciliante Verfasser wurde in den Canon aufgenommen, der Ultra-Pauliner als Ketzer verurtheilt. Der ursprüngliche Lucas ging verloren, und der historischen Kritik unserer Zeit blieb die Aufgabe aufgespart, sein früheres Vorhandensein festzustellen.

Nachschrift.

Erst nach vollendetem Druck meiner Schrift: „Ist der dritte Evangelist der Verfasser des Buchs der Apostelgeschichte", im Jahre 1873, kam mir der Aufsatz C. Wittichen's „Die Composition des Lucasevangeliums" in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von A. Hilgenfeld, 6. Jahrg. 1873, Heft 4, S. 499—522, zur Hand. Auch dieser schon in meiner Kritik der Johannestradition erwähnte Gelehrte kam zu dem Ergebniß, daß das canonische, nach Lucas benannte Evangelium für eine zweite Redaction einer ursprünglicheren Schrift zu halten sei.

Ohne jetzt über das eine und andere, die Zusammensetzung des Lucas Betreffende mit dem gelehrten Verfasser in Gedankenaustausch zu treten, constatire ich nur, daß auch er in dem zweiten Redactor (dem canonischen Lucas) den Verfasser „der Apostelgeschichte" zu erkennen meint, und so wie ich zu dem Ergebniß gelangt ist, daß der ursprüngliche Lucas hinter dem Prolog 1, 1—4 mit Kap. 3, begann, wobei jedoch er den Anfang in Lc. 3, 2^b findet, ich dagegen ihn nach Lc. 3, 1 (siehe oben S. 301) versetze. Ferner theilt auch er der zweiten Redaktion die veränderte Darstellung Lc. 7, 6 und Glossen wie Lc. 5, 39 (S. 302) 7, 16; 24, 47. 52^b und 53 zu, mit diesem Unterschiede, daß ich die Veränderung Lc. 7, 6 weiter erstrecke (S. 303), und nicht nur 7, 16; 24, 47. 52^b und 53, sondern auch 7, 17 und 24, 44—49, 51^b, 52. 53 dem zweiten Redactor (s. oben S. 304. 309) beilege. Dagegen entferne ich mich von ihm in meiner Auffassung von Lc. 3, 23 - 28 (S. 281); 6, 24—26 (S. 268. 278); 13, 16 (S. 276); 19, 9 (s. S. 271. 280), und finde auch Grund genug, 24, 21 auf Rechnung des zweiten Herausgebers zu setzen. Daß die Emmausjünger vom Messias die Erlösung „Israels" erwarten, liegt ganz in der Absicht des Berichts, in den beiden Wanderern die Art und Weise abzubilden, wie der Jünger Jesu von einem frühern Standpunkt zu einer freieren, geistigeren Auffassung der christlichen Wahrheit bekehrt werde (S. 284). Eben so wenig kann ich beistimmen, daß die Ausscheidung des cananäischen Weibes bei Mt. und Mc. und der Stelle Mc. 13, 10 in Lc. 21 auf Rechnung des zweiten Redaktors zu setzen sei, da schon Proto-Lucas, aus gutem Grunde (S. 271) diese Pericope aus Mc. und Mt. überging und Mc. 13, 10, dem paulinischen Evangelisten zufolge, nicht in eine an die

Zwölf gerichtete Rede paßte. Dasselbe gilt von Lc. 22, 23. 31 f., worin W. einen Versuch des späteren Redactors, den Petrus in ein günstiges Licht zu stellen (S. 264) bemerken möchte. Eher halte ich es mit dem Herrn Verfasser für möglich, daß die Auslassung von Mc. 8, 32. 33 in Lc. 9, und die Einfügung Lc. 21, 22 dem Deutero-Lucas müsse zugeschrieben werden.

Schwerlich kann ich endlich mit W. in Ap.-Gesch. 13, 38 (s. S. 280); 16, 31; 21, 21; 14, 16 f.; 26, 18; 28, 25 „paulinische Gedanken" sehen (s. S. 271. 278), und eben so wenig, ungeachtet seiner Auffassungen, in der „Apostelgeschichte" und in Deutero-Lc., eine überwiegend jüdischchristliche Tendenz und den Anfang der dem Paulus feindlichen Richtung sehen, welche in den Clementinen ihren vollen Ausdruck erhielt. Der Verfasser des Buchs der Apostelgeschichte und der späteren Einfügungen in den Lucas ist kein Anhänger des jüdischen Christenthums, der sich's zum Ziele setzt, die Suprematie des Petrus über Paulus zu vertreten, sondern ein Paulinist aus der Periode der Fusion der Parteien, der, ohne das Ansehn des Apostolats der Zwölf zu schmälern, einerseits Paulus in seiner Apostelwürde anerkennen, und ihn andererseits, entledigt von dem, was im Unterschiede von den Zwölf ihm eigen war, dem damaligen kirchlichen Standpunkt zugänglich machen will, wobei er, zu eben diesem Zwecke, den ursprünglichen Lucas einer näheren Revision unterzog. W. geht auch, meines Erachtens, zu weit, wenn er Seite 513 die Frage stellt, ob wohl das Buch der „Apostelgeschichte" Paulus selber für einen Apostel halte, und nicht vielmehr ihn als Gehülfen der Apostel vorstelle. Das Gegentheil ergiebt sich nicht allein aus Ap.-Gesch. 14, 4. 14, sondern auch aus der Weise, wie sich der Verfasser eifrig bemüht, nach jeder That des Petrus eine gleichartige des Paulus aufzustellen.

Verzeichniß

der aus dem Evangelium Lucas und der Apostelgeschichte angezogenen Stellen.

Lucas.

I: 1—4 S. 11, 53, 223, 238.
» 2 » 243.
» 3 » 244, 301.
» 4 » 250.
» 1—4 » 250, 301.
» 11 » 300.
» 17 » 298.
» 20, 22 » 301.
» 26—35 » 300.
» 27 » 295.
» 32 » 295, 298.
» 33 » 295, 298.
» 35 » 295.
« 43, 44 » 295.
» 27 » 298.
» 54, 55 » 298.
» 67—79 » 298.
II: 1, 2 » 3, 295.
» 4 » 295, 298.
» 5 » 295.
» 7, 8—12 » 295.
» 10 » 296, 297.
» 11 » 295, 298.
» 13, 14 » 295, 300.
» 14 » 296.
» 21—24 » 299.
» 22 » 299.
II: 24 S. 295.
» 30—37 » 297.
» 32, 33 » 296.
» 34, 35 » 297.
» 39 » 295, 299.
» 41—52 » 3, 299.
III: 1, » 133, 150, 223.
» 2, » 122, 146, 244, 290, 301.
» 4—6 » 80, 81, 150, 181.
» 7 » 41, 43, 223.
» 15 » 150, 223.
» 16 » 82, 137, 143, 151.
» 17, 18 » 41, 43.
» 19, 20 » 116, 121, 133, 223.
» 21 » 82, 137, 150.
» 21, 22 » 122, 146, 224.
» 22 » 122.
» 23 » 136, 301.
» 23—38 » 80, 192, 224, 281.
» 38 » 193.
IV: 1—13 » 224.
» 3—11 » 146.
» 5 » 295.
» 9 » 83, 277.
» 13 » 178.
» 14 » 14, 68, 103.
» 14, 15 » 122, 224.

IV: 15, 16 S. 289, 301.
» 16—30 » 116, 224, 268.
» 18—21 » 81, 155, 281.
» 25, 26 » 304.
» 31—37 » 24, 158.
» 35 » 18, 19, 27.
» 37 » 18, 19.
» 38 » 122, 158, 224.
» 38, 39 » 143, 147.
» 40 » 103, 113, 122.
» 41 » 103, 123, 147.
» 42—44 » 24, 27, 224.
» 44 » 29, 158, 225.
V: 1—11 » 24, 116, 157, 225, 256, 268.
» 8 » 158.
» 12 » 137, 147, 158.
» 12—16 » 159.
» 17 » 132, 137, 147, 159, 244.
» 17—26 » 225.
» 19 » 27, 104, 113, 137.
» 21 » 137, 244.
» 27—32 » 143, 159, 225, 257.
» 28 » 62, 123, 160.
» 29, 30 » 160.
» 32 » 32, 47, 76, 123, 302.
» 33—39 » 144, 160, 225.
» 35, 36 » 104, 123, 138, 225.
» 36—39 » 160, 274, 302.
» 39 » 136, 138.
VI: 1—5 » 144, 162, 226.
» 6—11 » 226.
» 7 » 19, 104, 113, 138, 244.
» 9 » 19, 138, 144.
» 11 » 113.
» 12 » 18, 26.
» 12—16 » 226.
» 13 » 23, 26, 60.
» 14 » 23, 25, 82, 163, 257, 289.
» 14—17 » 289.
» 18 » 160.
VI: 23 S. 38, 45, 244, 278.
» 24—26 » 269.
» 26 » 45, 100, 244, 270.
» 32—34 » 278.
» 35 » 48, 132, 278.
» 36 » 1, 3, 48.
» 37 » 1, 48, 57.
» 38 » 1, 20, 48.
» 39 » 51, 104, 258, 269.
» 46 » 3, 51, 274.
VII: 1 » 52, 79.
» 2—10 » 42, 67, 79, 226.
» 3 » 244.
» 3—5 » 303.
» 7 » 38, 158.
» 11 » 137, 244.
» 11—17 » 42, 67, 191, 194, 22
» 15 » 304.
» 16, 17 » 244, 304.
» 18—23 » 42, 67, 226.
» 19 » 41.
» 21 » 138.
» 28 » 68, 298.
» 29 » 69, 151, 160.
» 30 » 69, 71, 244.
» 31—50 » 185, 275.
» 32 » 42.
» 36—50 » 118, 162, 226.
» 41—43 » 208.
VIII: 1—3 » 227.
» 2, 3 » 196.
» 4 » 104, 113.
» 4—15 » 164, 227.
» 5—8 » 104, 116.
» 9 » 104, 144, 258.
» 10 » 105, 117, 144.
» 11 » 105, 124, 159.
» 11—16 » 116.
» 15 » 23, 105, 114, 246.
» 16 » 18, 21, 22, 24, 2
258, 269.

VIII: 16—18 S. 227.
» 18 » 28, 105.
» 19—31 » 164, 292.
» 21 » 113, 124, 159, 258, 269, 274.
» 22—25 » 120,124,148,164,227.
» 23 » 105, 124, 139.
» 25, 26 » 124, 139, 279.
» 26—39 » 164.
» 30 » 103, 105, 114.
» 31 » 105.
» 37 » 148, 269.
» 38, 39 » 269.
» 40—42 » 106, 125, 164.
» 42 » 132, 139, 148.
» 43—48 » 166, 274.
» 44 » 114, 120, 139.
» 46 » 148.
» 47 » 106, 151.
» 49—56 » 165.
» 50 » 114, 148.
» 51 » 145, 177, 263, 289.
» 51, 52 » 227, 258.
IX: 1 » 25,63,125,139,227.
» 2—6 » 228.
» 3 » 24, 63, 106, 114, 139, 145, 227.
» 7 » 106, 107, 114, 139.
» 7—9 » 228.
» 10 » 60, 63, 114, 119, 122, 244.
» 10—17 » 166, 228.
» 12—17 » 121.
» 16 » 108, 121, 145, 149.
» 17, 18 » 24, 107, 119, 166.
» 18—27 » 228, 257.
» 26 » 23, 114.
» 28 » 114, 125, 136, 289.
» 28—36 » 167, 225.
» 29—36 » 149.
» 33 » 126, 177, 263.
IX: 36, 37 S. 100, 140.
» 37—49 » 167, 228.
» 38 » 126, 244.
» 42 » 126.
» 43—45 » 168.
» 43 » 126, 149.
» 44, 45 » 108, 115, 229, 259, 283.
» 45 » 116, 226.
» 46—50 » 168.
» 46 » 61, 126, 259.
» 49 » 18, 20, 21, 22, 24, 28, 62, 259.
» 50 » 20, 28, 29, 259.
» 51 » 61, 150, 169, 229, 258, 288.
» 52 » 63, 258, 259.
» 54 » 61, 169, 177, 259.
» 55 » 169.
» 57—62 » 259.
» 60 » 61.
» 61 » 61.
» 62 » 269.
X: 1 » 60, 62, 137, 260.
» 5 » 63, 65.
» 8 » 63.
» 13, 14 » 64.
» 16 » 63, 260.
» 17, 18 » 2, 60, 63, 238.
» 19 » 3.
» 21—23 » 63, 66, 73, 261, 289.
» 22 » 240, 305.
» 25—28 » 71, 117.
» 25—37 » 168, 274.
» 30—37 » 168, 208.
» 38 » 229.
» 38—42 » 195, 279.
XI: 1—4 » 55, 230, 269.
» 2 » 48, 57, 274, 305.
» 5—8 » 230.
» 9—12 » 57, 230.

XI: 13 S. 48, 57.
» 14 » 69, 120.
» 15—26 » 70, 230.
» 27, 28 » 195, 230, 269.
» 29—32 » 52, 70.
» 30 » 70, 305.
» 33 » 28, 52, 70, 269.
» 37 » 120, 196.
» 39—52 » 70, 230, 275.
» 45 » 275.
» 48 » 244.
» 49—51 » 74.
» 53, 54 » 196, 230.
XII: 1 » 60.
» 1—12 » 72, 230.
» 2 » 261.
» 4—12 » 261.
» 6 » 48.
» 12 » 48, 72, 261.
» 13, 14 » 196.
» 13—20 » 72, 230.
» 16—21 » 2, 214, 230, 240.
» 22—34 » 56, 72, 261.
» 24 » 48, 56, 274.
» 30 » 48, 56.
» 32 » 48, 262, 269.
» 33, 34 » 48, 72, 176, 261.
» 34 » 72, 214.
» 41—53 » 73.
» 42 » 54, 212.
» 47 » 54, 73.
» 48 » 54, 73.
» 49 » 2, 71, 73, 270.
» 51—53 » 73, 261.
» 54—57 » 54, 73.
» 58 » 73, 243.
» 59 » 73, 261.
XIII: 1 » 230.
» 1—5 » 196, 231, 278.
» 2 » 47.
» 6—9 » 209, 231.
XIII: 10—17 S. 192, 197, 231, 27
» 17 » 74.
» 18—21 » 73, 231, 262.
» 22 » 231.
» 23, 24 » 57, 74.
» 24 » 57.
» 25—27 » 58, 270.
» 26—28 » 58.
» 27 » 48.
» 28, 29 » 59.
» 28—30 » 270.
» 31—33 » 197, 231.
» 34 » 74, 231.
XIV: 1 » 19, 231.
» 2—6 » 192, 197, 231, 27
» 3 » 19, 71, 231, 24
275.
» 7—14 » 74, 197, 231.
» 14 » 286.
» 15—24 » 74, 231.
» 25 » 52.
» 25—27 » 75.
» 28—33 » 75.
» 34, 35 » 52, 75.
XV: 1, 2 » 47, 231.
» 2 » 76, 231, 244.
» 3—7 » 75, 76.
» 4—32 » 231.
» 7 » 75.
» 8—10 » 209.
» 10 » 47, 75.
» 11—32 » 85, 209.
» 25 » 270.
» 29 » 85.
XVI: 1—8 » 210, 231, 270.
» 4 » 213, 276.
» 8 » 212.
» 9—13 » 214, 232, 306.
» 13 » 76.
» 14 » 232.
» 15 » 75.

XVI: 16 S. 69, 275.
» 16—18 » 76, 117, 307.
» 17, 18 » 54, 232, 238, 275.
» 19—31 » 76, 215, 232, 270.
» 31 » 56, 60, 75.
XVII: 1, 2 » 76, 117, 232, 259.
» 3, 4 » 76.
» 5 » 60, 77, 262, 279.
» 7—10 » 85, 218, 262, 280.
» 10 » 279.
» 11 » 64, 169, 232.
» 12—19 » 192, 199, 232, 270.
» 14 » 307.
» 20 » 232.
» 21 » 232.
» 22 - 37 » 77.
XVIII: 1—8 » 218, 232.
» 8 » 279.
» 9—14 » 160, 232, 279, 280.
» 11, 12 » 47, 100.
» 13 » 47.
» 14 » 61.
» 15 » 99, 126, 140, 232. 244.
» 18—30 » 262.
» 31—34 » 283.
» 31 » 60, 81, 140, 281.
» 32 » 108, 140.
» 34 » 60, 126, 259, 297.
» 35 » 109, 233.
» 35—43 » 266.
» 43 » 127, 151.
XIX: 2—10 » 2, 199, 271, 280, 281.
» 11—27 » 77, 118, 262.
» 28, 29 » 143, 233.
» 29 » 244.
» 29—44 » 171.
» 37 » 149, 244.
» 38 » 109, 127, 281.
» 41—44 » 232.
XIX: 45 S. 109, 141.
» 45—48 » 171.
» 48 » 109.
XX: 1—8 » 171.
» 6 » 110, 141, 151, 276.
» 9 » 110, 127, 141.
» 9—19 » 171.
» 18 » 127, 233.
» 20 » 75, 244.
» 20—26 » 172.
» 22 » 110, 127.
» 27—38 » 172.
» 35 » 145.
» 41—44 » 172, 281.
» 45—47 » 173.
» 46 » 151.
XXI: 3—19 » 173.
» 16 » 111, 128.
» 20 » 145, 233.
» 20—24 » 118, 233.
» 32 » 115, 142.
» 34—36 » 233.
» 36 » 86, 233.
» 37 » 244.
» 38 » 151.
XXII: 1 » 112, 137, 142, 173, 234.
» 3 » 60, 178, 234.
» 7—21 » 262.
» 8 » 177.
» 14 » 60, 129.
» 14—23 » 60, 234.
» 19, 20 » 14, 60, 118, 234. 263, 275.
» 21—23 » 175.
» 24—30 » 175.
» 24 » 117, 177, 263.
» 25 » 117.
» 27 » 117, 176.
» 30 » 65, 82, 262.
» 31—34 » 258, 263.

XXII: 35—38 S. 177.
» 35 » 62.
» 37, 38 » 117, 263, 283.
» 39 » 129.
» 39—46 » 177, 263.
» 40 » 112, 115.
» 43, 44 » 3, 149.
» 45 » 115, 118, 129, 263.
» 47—53 » 178, 234.
» 47 » 129.
» 50, 51 » 149.
» 54—62 » 178, 234, 263.
» 57 » 129.
» 61 » 142.
» 66—71 » 137, 179, 234, 282.
» 70 » 282.
» 71 » 115, 118, 130.
XXIII: 3 » 307.
» 4 » 180, 290.
» 6—12 » 201, 234, 289.
» 7, 8 » 3.
» 14 » 180, 290.
» 16 » 180.
» 17, 18 » 82.
» 19 » 130, 142, 244.
» 20 » 130, 180, 290.
» 22 » 130, 180, 290.
» 25 » 119, 130, 234, 244.
» 26 » 119, 130, 181, 234.
» 27 » 151.
» 27—31 » 201, 233.
» 34 » 1, 81, 119, 178, 181, 282.
» 35 » 151.
» 38 » 116, 181.
» 39—43 » 178, 181.
» 44, 45 » 130, 182, 234.
» 46 » 181.
» 47 » 130, 151, 183, 184.
» 48 » 151, 183.
» 49 » 263, 265, 283.
XXIII: 51 S. 130, 244.
» 53 » 116, 142, 183.
XXIV: 2 » 116, 234.
» 3 » 150, 178.
» 4 » 84, 116, 150.
» 7—11 » 283.
» 9 » 60.
» 10, 11 » 264, 283.
» 11, 12 » 235, 264.
» 13 » 264.
» 13—53 » 201.
» 15 » 288.
» 25—27 » 81, 281.
» 31 » 288.
» 35, 36 » 286, 288.
» 36—43 » 27, 264, 284.
37, 38 » 264, 286.
» 41 » 264.
» 46, 47 » 78, 155.
» 46—49 » 78.
» 48 » 309.
» 51 » 4, 288, 309.
» 52 » 309.

Apostelgeschichte.

I: 1 S. 244, 287, 288, 2
» 3 » 244, 284, 288.
» 5 » 208.
» 8 » 266, 287, 305.
» 9 » 245, 287, 288.
» 10, 11 » 288, 300.
» 13 » 287, 288.
» 15—26 » 266, 292.
II. 23, 24 » 292.
» 1—4 » 266.
» 11, 12 » 266.
» 25—32 » 282.
» 31 » 284.
» 32—36 » 306.
» 33 » 285.

II: 34 S. 282.
» 35—37 » 285.
» 38 » 279, 281, 303.
» 42, 43 » 266, 280,
» 46 » 287.
III: 1, 4 » 266.
» 17 » 151.
» 19 » 279.
IV: 1 » 266.
» 6 » 290.
» 25—28 » 282, 284, 289.
» 27 » 287, 289.
» 31 » 281.
» 36 » 272, 292.
V: 1—11 » 267, 301.
» 19 » 300.
» 30, 31 » 279.
» 37 » 301.
VI. 6 » 267.
» 11—14 » 276.
» 14 » 285.
VII: 47, 48 » 300.
» 56 » 291.
» 59, 60 » 287, 290.
VIII: 1 » 267.
» 14—17 » 267.
» 32—35 » 81.
IX: 24, 25 » 272.
» 27 » 272, 292.
» 26—28 » 267.
» 29, 30 » 271.
» 30 » 272.
» 36—42 » 300.
X: 14 » 303.
» 22 » 303.
» 28 » 303.
» 41 » 284.
XI: 8 » 303.
» 15—18 » 272.
» 18 » 279, 303.
» 25 » 272.
XI: 30 S. 272, 292.
XII: 7—11 » 301.
» 12 » 292.
XIII: 2 » 272, 276.
» 4 » 292.
» 11 » 272, 280.
» 22, 23 » 282.
» 24, 25 » 287, 288.
» 31 » 284.
» 33 » 282.
» 36, 37 » 282.
» 39 » 280.
» 43 » 272.
» 45 » 271.
» 46 » 272.
» 48 » 280.
» 51 » 272.
XIV: 1 » 271, 272, 280.
» 9 » 280.
» 12 » 272.
» 19, 20 » 271.
» 23 » 276.
XV: 1 » 267.
» 5 » 280.
» 7 f. » 280.
» 7—11 » 272.
» 16 » 282.
» 22 » 272.
» 35 » 272.
» 40 » 272.
XVI: 1 » 246.
» 3 » 277.
» 4 » 272.
» 10—17 » 244.
» 15 » 280.
» 25 » 272.
» 30—34 » 280.
» 37, 38 » 000.
XVII: 3 » 19.
» 4 » 272.
» 10 » 272.

XVII: 11 S. 272.
» 12 » 280.
» 31 » 280, 306.
» 34 » 280.
XVIII: 2 » 272.
» 4 » 272.
6 » 271.
» 8 » 280.
» 8 » 272.
» 13 » 271.
» 18 » 271.
» 24—26 » 272.
» 25 » 248, 273.
» 26 » 248, 272.
XIX: 1 » 273, 279.
» 2, 4, 5 » 280.
» 7 » 273.
» 9 » 271.
» 17 » 272.
XX: 5 » 244.
» 19 » 271.
» 21 » 279.
XXI: 1—18 » 244.
» 10 » 272.
» 17, 18 » 272.
» 17—20 » 245.
» 20 » 291.
XXI: 21 S. 277.
» 23—26 » 272, 277.
» 24 » 277.
» 26 » 276.
XXII: 19 » 280.
» 21 » 304.
» 22, 23 » 271.
XXIII: 1 f. » 277.
» 2, 3 » 135.
» 12 » 271.
XXIV: 3 » 244.
» 11 » 277.
» 14 » 277.
» 15 » 287.
» 22 » 248.
» 27 » 245.
XXV: 8 » 276, 277.
XXVI: 18 » 280.
» 20 » 279.
XXVII: 1 » 244.
XXVIII: 1 » 244.
» 11—15 » 272.
» 15 » 272.
» 17—20 » 278.
» 22 » 271.
» 25—28 » 272.

Berichtigungen.

Seite	4	Zeile	10	von	unten	dele: auch.
»	5	»	9	»	»	Lucas als.
»	5	Note	3	—	—	§. 9.
»	6	Zeile	3	von	unten	steht: 5, 11, lies: 15, 11.
»	7	»	1	»	oben	» (in Nachfolge), lies: (Nachfolger).
»	13	»	9	»	»	» selbst, lies: auch.
»	15	»	6	»	»	» dem, lies: den.
»	15	»	6	»	»	» Jünglinge, lies: Jüngeren.
»	17	»	2	»	unten	» und, lies: und 6.
»	18	»	2	»	»	» Stellen, lies: Theilen.
»	26	»	1	»	»	» indem, lies: während.
»	29	»	3	»	»	» ein fürs erste, lies: anfänglich.
»	30	»	4	»	oben	» Lehre, lies: Leser.
»	35	Note	1 u. 7	v.	unten	» Acc., lies: Aor.
»	42	Zeile	17	von	oben	dele: §. 20.
»	45	»	5	»	»	steht: der Beziehung, lies: ihrer Verhältnisse.
»	51	»	2	»	unten	dele: ihnen Aufgetragene und Luc. 24: 47.
»	54	»	14	»	»	steht: den Gesetzen, lies: dem Gesetze.
»	54	»	4	»	»	» ἀντίδικοι, lies: ἀντίδικος.
»	55	»	8	»	oben	» executor, lies: exactor.
»	55	»	11	»	»	» während, lies: wenn.
»	55	»	15	»	unten	» Sünde, lies: Sünden.
»	56	Note	1	»	»	dele: §. 20, 11.
»	59	Zeile	11	von	oben	steht: 22, lies: 20.
»	61	»	20	»	»	» wie, lies: weil.
»	61	»	22	»	»	dele: es.
»	61	»	7	von	unten	und 62 Zeile 22 von oben steht: ringsum, lies: aller Orten.
»	61	»	21	»	»	dele: zu bekümmeren.
»	64	Note	1	Zeile	11 von oben	steht: ἑτέρων, lies: ἑτέρων.
»	67	Zeile	18	von	unten	dele: §. 9.
»	67	Note	1	Zeile	2 von unten	dele: §. 9, 20.
»	70	Zeile	13	von	oben	steht: 24—26, lies: 24—26 mit 20—22.
»	73	»	18	»	»	» erklären, » aussprechen.
»	74	»	19	»	»	dele: nicht.
»	75	»	1	»	»	steht: νήπιον, lies: νήπιοι.
»	75	»	4	»	»	» Abendmahl, lies: Mahle.
»	75	»	13	»	»	dele: zu.
»	75	»	13	»	»	steht: in die, lies: zu der.
»	81	»	2	»	unten	» στυκλοι, » στθλοι.
»	84	»	3	»	oben	dele: §. 4.
»	100	»	4	»	oben	steht: befand sich stehend, lies: stellte sich hin.
»	100	»	7	»	»	» irgend, lies: je.
»	107	»	9	»	»	» ἠγερϑῇ, lies: ἐγερϑῇ.
»	107	»	7	»	unten	» Mt., lies: Mc.
»	110	»	15	»	»	» im Reden, lies: in dem Senden.

Seite	111	Zeile	1	von unten	steht:	im N. T., lies: in den Evv.
»	114	»	19	» oben	»	sich, lies: sich um.
»	118	»	4	» unten	»	nur immer, lies: nun immerfort.
»	144	»	6	» oben	»	ὅτι, lies: ὃ τι.
»	147	»	5	» unten	»	und, lies: und er.
»	151	»	11	» »	dele:	68, 77; 2, 22; 7, 16.
»	165	»	2	» oben	steht:	achten, lies: zu betragen.
»	166	»	7	» unten	dele:	ausschließlicher.
»	170	Note	1	» »	»	§. 11, 13.
»	172	Zeile	11	von oben	»	schon.
»	172	»	20	» »	steht:	16, lies: 15.
»	172	»	21	» »	»	28, » 40.
»	176	»	17	» unten	»	Zum Apostel, lies: Zu den Aposteln.
»	178	»	3	» oben	»	26, lies: 22.
»	180	Note	1	» »	dele:	§. 20.
»	182	Zeile	1	von oben	steht:	Joh., lies: Jes.
»	182	»	17	» unten	dele:	nicht.
»	182	»	16	» »	steht:	mit, lies: nicht mit.
»	183	»	9	» »	»	zu, lies: auch zu.
»	183	»	4	» »	»	24, lies: 2c. 24.
»	184	»	19	» oben	»	ein und das andere Wort, lies: dieses und jenes.
»	186	»	21	» unten	»	vor, lies: für.
»	193	»	13	» »	»	Bezeugte, lies: Begnügte.
»	203	»	17	» oben	»	offenbar, » von hier offenbar.
»	216	»	8	» unten	»	Eleasar, » Eleazar.
»	221	»	6	» oben	»	Sünder, » Sünden.
»	223	»	5	» »	»	Simon, » Simeon.
»	228	»	15	» »	»	bei, lies: auf.
»	239	Note	1	Zeile 1	»	1, 2, » 1 und 2.
»	241	Zeile	6	von unten	»	darstellen, lies: darstellt.
»	248	»	4	» »	lies:	Hapaxlegomena.
»	266	Note	1	Zeile 1	von unten dele:	zwölf.
»	268	Zeile	8	von oben	steht:	wofern, lies: wenn.
»	270	»	13	» »	»	jüdische, lies: die Jüdisch-.
»	277	»	6	» »	»	14, lies: 4.
»	289	»	2	» »	»	Christus, lies: der Chr.
»	290	»	2	» »	»	Volkshaufen, lies: Völker.
»	292	»	10	» »	»	wofern, lies: falls.
»	303	»	9	» »	»	Judenschriften, lies: Judenchristen.
»	303	»	2	» unten	»	lehren, lies: lernen.
»	309	»	12	» oben	»	46, lies: 44.
»	309	»	18	» »	dele:	44, 45.
»	309	»	20	» »	steht:	auferstehen, lies: auferstehen, 44, 48.
»	309	»	17	» unten	»	Ueberstimmung, lies: Uebereinstimmung
»	312	»	6	» »	»	ausweist, lies: ausweisen.
»	315	»	14	» »	»	6, lies: 16.
»	315	»	13	» »	»	52, lies: 52a.
»	315	»	10	» »	»	Grund genug, lies: keinen Grund.

Verlag von **R. L. Friderichs** in **Elberfeld.**

Scholten, Prof. J. H., Das älteste Evangelium. Kritische Untersuchung der Zusammensetzung, des wechselseitigen Verhältnisses, des historischen Werths und des Ursprungs der Evangelien nach Matthäus und Marcus. Aus dem Holländischen übersetzt von Dr. E. R. Redepenning. Vom Verfasser autorisirte und revidirte Ausgabe. 18 Druckbogen 8°. 5 ℳ.

— — Geschichte der Religion und Philosophie. Aus dem Holländischen nach der dritten Auflage mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Dr. E. R. Redepenning. 17 Bogen 8°. 5 ℳ.

Nippold, Friedrich, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte. 3. umgearbeitete Auflage in 2 Bänden. Erster Band, enthaltend: Einleitung in die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. 43½ Druckbogen 8°. Preis 10 Mark. Der zweite (Schluss-) Band erscheint 1882.

Baxmann, Prof. Dr. Rudolf, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII. 2 Bände 1868. 8°. 12 ℳ.

Bleek, Prof. Dr. Friedrich. Der Hebräerbrief erklärt. Herausgegeben von K. A. Windrath. 1868. 8°. 8 ℳ.

Heppe, Dr. Heinrich. Die Bekenntnissschriften der reformirten Kirchen Deutschlands. Auch unter dem Titel: Schriften zur reformirten Theologie. I. Band. 1860. 8°. 4.50 ℳ.

— — Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt. Auch unter dem Titel: Schriften zur reformirten Theologie. II. Band. 1861. 8°. 4.50 ℳ.

Rothe's, Richard, Nachgelassene Predigten. 3 Bände. 1869. 8°. Jeder Band 6 ℳ.

Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. Von Prof. Dr. **J. Köstlin.** 2 starke Bände von 94 Druckbogen 8° mit Portrait 15 ℳ. In 2 Bänden f. gebunden 18 ℳ.

Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der **lutherischen** Kirche. Eingeleitet von Dr. K. J. Nitzsch, Probst in Berlin. I. u. II. Bd.: **Luther.** Mit Portrait. Von Prof. Köstlin. 15 ℳ. III. Bd.: **Melanchthon.** Mit Portrait. Von Prof. Schmidt. 4.50 ℳ. IV. Bd.: **Bugenhagen.** Von Prof. Vogt. 4 ℳ. V. Bd.: **Osiander.** Von Dr. Möller. 5 ℳ. VI. Bd.: **Brenz.** Von Decan Hartmann. 3.50 ℳ. VII. Bd.: **Urb. Rhegius.** Von Cons.-Rath Uhlhorn. 3 ℳ. VIII. oder Supplement-Band. Von Th. Pressel. Enth.: **P. Speratus, J. Jonas, K. Cruciger, L. Spengler,** N. v. **Amsdorf, P. Eber, M. Chemnitz, D. Chytraeus.** 6 ℳ. — Das in 8 Bänden (1861—74) vollständig erschienene Werk kostet 41 Mark. ☞ Jeder Reformator ist auch einzeln zu haben.

Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der **reformirten** Kirche. Eingeleitet von Prof. Dr. K. R. Hagenbach. I. Bd.: **Zwingli.** Mit Portrait. Von R. Christoffel. 4 ℳ. II. Bd.: **Oecolampad und Myconius.** Von Prof. Hagenbach. 4 ℳ. III. Bd.: **Capito und Bucer.** Von Prof. Baum. 4 ℳ. IV. Bd.: **Calvin.** Mit Portrait. Von Lic. Staehelin. 9 ℳ. V. Bd.: **Bullinger.** Von C. Pestalozzi. 5 ℳ. VI. Bd.: **Beza.** Von Prof. Heppe. 4 ℳ. VII. Bd.: **Peter Martyr Vermigli.** Von Prof. Schmidt. 3 ℳ. VIII. Bd.: **Olevian und Ursinus.** Von Lic. Sudhoff. 4 ℳ. IX. oder 1. Supplement-Band. Von mehreren Herausgebern, enthaltend: **Vadian, Haller, Blaurer, Farel und Viret, Lambert, a Lasco, Judä.** 4 ℳ. X. oder 2. Supplement-Band. **John Knox.** Von Friedrich Brandes. 4 ℳ. — Das in 10 Bdn. (1857—1863) vollständig erschienene Werk kostet 45 ℳ. ☞ Jeder Reformator ist auch einzeln zu haben.

Druck von R. L. Friderichs u. Co., Elberfeld.